

CEM DIAS À SOMBRA DA TORRE DE BABEL  
DO SÉCULO XXI

Novas Crónicas Pedagógicas



Christopher Damien Aurretta

CEM DIAS À SOMBRA DA TORRE DE BABEL  
DO SÉCULO XXI

Novas Crónicas Pedagógicas



Edições Colibri

*Biblioteca Nacional de Portugal*  
– *Catálogo na Publicação*

AURETTA, Christopher, 1955-

Cem dias à sombra da Torre de Babel do século XXI:  
novas crónicas pedagógicas. – (Extra-colecção)

ISBN 978-989-689-551-8

CDU 37

**Título:** Cem Dias à Sombra da Torre de Babel do Século XXI.  
Novas Crónicas Pedagógicas

**Autor:** Christopher Damien Aurretta

**Editor:** Fernando Mão de Ferro

**Edições:** Edições Colibri

**Depósito legal n.º** 402 525/15

Lisboa, Dezembro de 2015

*Para os meus alunos, a quem desejo retribuir com este volume a muita  
humanidade que partilham comigo na sala de aula. Sem eles, não teria  
conseguido crescer como docente e como ser humano.*

*Para Máisa A. e Gabriel B., dois jovens dotados de uma grande  
sensibilidade pedagógica*

*Para João S., músico, matemático e docente inspirador*

*Para Francisco P., que, sabendo que o conhecimento é uma forma de  
libertação, sabe também que o mundo faz por vezes do conhecimento  
uma prisão*



## ÍNDICE

<b>Introdução (escrita à sombra da Torre de Babel em cinco passos) ....</b>	<b>XVII</b>
Pedagogia.....	XIX
Resistir .....	LII
Escrita .....	LXVI
Memória.....	LXXXVIII
Missão.....	XCI
<b>Nota .....</b>	<b>CIV</b>

### CEM DIAS À SOMBRA DA TORRE DE BABEL

#### **Os cem *posts* (*posts*, reflexões ensaísticas, apontamentos, poesia)**

1. Três encontros com a música: aspectos do nosso <i>agon</i> na Torre de Babel contemporânea .....	1
2. Em torno de um poema de António Gedeão. Elogio da inteligência permeável ao acontecer vertiginoso da vida .....	10
3. Apontamentos em torno do cinema, espectador e ecrã: o destino do espectador e a obra fílmica .....	13
4. O cinema na Torre de Babel (1): <i>As Horas</i> [ <i>The Hours</i> ] (2002) de Stephen Daldry (n. 1960). “Em torno dos relógios sem ponteiros e do tempo interior: as horas discretas do ser n’ <i>As Horas</i> ” .....	17
5. Em torno de Neil Degrasse Tyson e uma lição de vida .....	24
6. Wangari Maathai, Prémio Nobel da Paz (2004): uma reflexão em dois momentos.....	26
7. O cinema na Torre de Babel (2). <i>Ladrões de Bicicletas</i> [ <i>Ladri di Biciclette</i> ] (1948) de Vittorio de Sica (1901-1974). Desventura e anonimato nas cidades da modernidade: em torno do filme <i>Ladrões de bicicletas</i> de Vittorio de Sica.....	29

8. Em torno da criatividade na ciência. Em torno da criatividade, o trabalho científico e a importância de errar. Sydney Brenner e Jeremy Nathan .....	34
9. On matters of choice in the XXIst century .....	37
10. Em torno do processo transfigurador da criação artística: Vik Muniz. Do lixo (materialmente literal e sociologicamente metafórico) à abundância expressiva e reveladora da criação.....	41
11. Sob a redoma: a violência quotidiana da lógica institucional. Excerto de uma carta .....	43
12. Um amigo meu escreve a seguinte frase antes de partilhar comigo a transcrição do poema “How surely gravity’s law” [Com que sabedoria a lei da gravidade] do poeta Rainer Maria Rilke (1875-1926): “Gosto muito deste poema, a inteligibilidade da Natureza está aí”. Ao ler o poema, não resisto a comentar cada estrofe .....	48
13. Em torno de Kant.....	50
14. Ainda em torno do texto de Kant e do Decreto-lei previamente abordado .....	54
15. Uma reflexão intempestiva sobre os sonhos seguida de dois sonhos do autor. Em torno das narrativas <i>off-line</i> e dos ecrãs interiores e exteriores. Um <i>post</i> teórico-prático .....	57
16. Platão, o saber, eros, o tratar o universo por tu pelo pensar, o superar do medo e um pensamento fugaz.....	74
17. Vivendo na Torre de Babel. Entre o uno e o comum. Entre o monólogo e o diálogo. Entre a arrogância e a permeabilidade. Contra a transformação da Torre de Babel emergente nos novos <i>ghettos</i> civilizacionais à Huntington. O elogio de Babel e do babélico como património e destino comuns. A lucidez de Amartya Sen .....	77
18. “What is Education for” and what must it struggle against? .....	81
19. Na companhia do sociólogo Zygmunt Bauman.....	85
20. On memes, the university’s mission and the Garden of Eden. One teacher’s articles of faith.....	89
21. Um interlúdio musical na Torre de Babel do século XXI .....	97



22. Em torno do poema “Thirteen Ways of Looking at a Blackbird” de Wallace Stevens, ou, antes, *the graphing of a shadow*. A ciência do verso e o caso de uma aritmética diferente (13=entre a infinitude e o inquantificável)..... 98
23. Noam Chomsky em torno da educação. Chomsky contra as verdades fáceis ..... 106
24. Os escravos e as novas torres (que não são de Babel)..... 108
25. Um breve encontro com Bertrand Russell, que afirma: “If you’re certain, you’re certainly wrong.”..... 111
26. Glenn Gould: pianista, compositor, escritor, pedagogo..... 114
27. Uma hora com Noam Chomsky em torno da (nossa) contemporaneidade futura ..... 117
28. Glenn Gould aborda o universo musical, a estrutura harmónica e a linguagem conceptual de Bach. A música, o ser, o cosmos e o destino da humanidade..... 120
29. Thoughts on thought and being. The nature of thoughtful being. On being lost and our way in the world. Variations on a theme by Antonin Artaud..... 123
30. O cinema na Torre de Babel (3): *Uma outra mulher* [Another Woman] (1988) de Woody Allen (n. 1935). O significado de fragmento e de totalidade n’*Uma outra mulher*: imagens de morte e transfiguração ..... 127
31. Um matemático e um físico na encruzilhada da história da humanidade ..... 133
32. A escrita: entre *isto* e *aquilo*..... 135
33. Um pensamento fugaz: em torno da lógica institucional..... 136
34. Thought, action, world and melody: a brief pedagogy of being..... 137
35. In praise of teachers (which means a fortiori also of students) and the creative principle of *same, not same*..... 139
36. Álvaro de Campos e o grande Hipnotizador. Em torno de Fernando Pessoa, Álvaro de Campos e Alberto Caeiro: um Poeta uni-plural ao serviço de um *rebooting* da consciência, para lá, e apesar, do nosso mapa cognitivo existente, traçado pela tradição, pelo hábito, pela inércia, pela ignorância, pela história, pela situação metafísica do ser humano, pela Escola que inculca formas de obsolescência cognitiva, pelos escolhos que confronta o ser ao constituir-se em sujeito, pelo preconceito do indivíduo como uma totalidade imediata (sem ser alcançada por via de uma rigorosa

ascese que exige o desmascaramento dos dados imediatos da nossa identidade a fim de ela se poder desdobrar de acordo com a sua abundância identitária virtual, i.e., o ser como virtualidade expressiva e totalidade imaginada – afinal, o drama-mor da condição humana –, que é, no caso de Pessoa, a totalidade heteronímica) .....	142
37. O cinema na Torre de Babel (4). <i>A noite de iguana</i> [ <i>The Night of the Iguana</i> ] (1964) de John Huston (1906-1987). A longa noite com pele de iguana: a vida humana como <i>huis-clos</i> e ‘broken barriers’ .....	147
38. Outro pensamento fugaz: entre estar atento e ser fiel .....	152
39. Em torno da abundância imaterial, a questão de quem é o seu dono (apenas uns quantos ou todos?) e ainda a questão do uso desta abundância imaterial (para o quê e porquê). Em torno de Aaron Swartz, um génio da informática dotado de uma grande consciência ética e intelectual, alvo de perseguição litigiosa até à morte.....	153
40. Um pensamento fugaz: sobreviver, persistir, resistir.....	156
41. Em torno do acto e do estado de pensar: viagem e rumo da mente... e uma ciência do ser. Contra a <i>manada</i> -ficação .....	157
42. Ainda em torno do acto e do estado de pensar, que é o humano modo de estar no mundo; um acto e um estado necessário e, em simultâneo, <i>indispensavelmente</i> intempestivo.....	160
43. Pensando em torno do pensar (que é como quem diz: serrando um pouco contra o grão da madeira) .....	161
44. Um diálogo muito breve .....	164
45. No cimo da Torre de Babel, há um telescópio apontado para o céu. A música do cosmos .....	165
46. O historiador Howard Zinn (1922-2010), autor de numerosas obras, repensa a história oficial (i.e., a que se ensina, a convencional, a não-questionada, a dogmática) do seu país de origem (EUA), bem como reflecte sobre o estado do mundo dos séculos vinte e vinte e um. Eis uma mente “des-hipnotizada” .....	166
47. Um docente e poeta inspirador: Clint Smith.....	168
48. Food for thought: Antonio Gramsci, “Against Pessimism” (1924): perante a história do seu tempo, o filósofo reflecte sobre a saída necessária de tal situação .....	169

49. O cinema na Torre de Babel (5). Em torno do filme-documentário intitulado <i>Lisboetas</i> (2004) de Sérgio Tréfaut (n. 1965) que aborda o tema do imigrante no século vinte e um, i.e., um século que nos vai tornando a todos cada vez mais participantes num mundo a que alguns chamam de natureza “líquida”, i.e., que não se deixa solidificar numa realidade fixa, estática ou de longa duração. Ou seja, hoje em dia, somos todos imigrantes num sentido ou noutro, de uma forma ou de outra.....	171
50. Vários pensamentos fugazes: uma breve incursão cartesiana.....	174
51. Outro pensamento fugaz: escolher bem.....	177
52. Umas perguntas persistentes (i.e., nada fugazes) e um pensamento que fica .....	178
53. Hoje uma vespa .....	179
54. Uma breve reflexão elaborada ao ouvir música e organizar a minha próxima semana de trabalho. Em torno do que consideramos ser a natureza das ideias e do desejo no plano de <i>consciência</i> designada <i>humana</i> . Nós, seres humanos, i.e., essas estranhas criaturas a peregrinarem pelo cosmos.....	181
55. Um pensamento fugaz: em torno dos caminhos que se bifurcam.....	183
56. Outro pensamento fugaz: como tratar o universo por tu?.....	184
57. Eis um exemplo (terrível) do <i>vazio de comunicação</i> que permeia as relações humanas na ordem social de tendência nitidamente autoritária, i.e., funcional mas destituída de mediação racional ao serviço do indivíduo como pessoa.....	185
58. Um pensamento fugaz: contra os vazios de comunicação.....	188
59. O realizador Ian Mackenzie: um “new paradigm storyteller” .....	190
60. Um pensamento fugaz: mudando de partitura .....	192
61. O cinema da Torre de Babel (6): <i>À beira do abismo</i> [ <i>The Big Sleep</i> ] (1946) de Howard Hawks (1896-1977). Film noir, graus zeros e desejo niilista em <i>The Big Sleep</i> .....	193
62. Um pensamento fugaz: corremos sempre o risco de ter o ser alugado e a casa roubada .....	197
63. Noam Chomsky em conversa com David Barsamian a 18 Março 2015 .....	199
64. Nós, habitantes e construtores de múltiplas Torres de Babel: o obverso das máscaras. A alteridade que reside dentro do espelho ...	201
65. Breve elogio da Torre de Babel.....	203

66. Um pensamento fugaz: o docente está ao serviço dos alunos. Será este um pensamento revolucionário?.....	206
67. Em torno de Hans Jonas (1903-1993): quando as nossas histórias se esgotam .....	207
68. Um <i>graffiti</i> escrito num muro perto do rés-do-chão da mítica e, agora, também imaterial Torre de Babel .....	210
69. Entre o bem e o mal na Babel contemporânea: uma breve reflexão acompanhada por dois autores da contemporaneidade em amável epígrafe.....	211
70. O cinema na Torre de Babel (7). Em torno da <i>Cidade de Deus</i> (2002) de Fernando Meirelles (n. 1955): ou, A brevidade da vida e a longevidade da arte nas cidades dos homens .....	213
71. Thinking about the artist and his/her world (which is also our world) and in memory of Fernando Pessoa's heteronym Alberto Caeiro .....	216
72. A Torre de Babel é, às vezes, um "empty space" .....	219
73. Em torno de uma nova arquitectura para as nossas Torres de Babel...	224
74. Quando a Torre de Babel ameaça esmagar-nos: um breve rácio-cínio em quatro pontos .....	226
75. Dois vizinhos nossos, criticamente visionários, na Torre de Babel: 1) Noam Chomsky (n. 1928) perante a natureza das corporações/empresas, a propaganda e a manipulação de opinião pública e 2) Hans Magnus Enzensberger (n. 1929) em torno da "industrialização da mente".....	228
76. Elogio da metamorfose: cinco exemplos de metamorfose: segundo Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832), segundo Franz Kafka (1883-1924), segundo Alberto Caeiro, heterónimo (datas de nascimento e morte atribuídas: [1887 ou 1889-1915] da autoria de Fernando Pessoa (1888-1935), segundo David Cronenberg (n. 1943) e a metamorfose insectóide segundo dois cientistas.....	231
77. Por debaixo da Torre de Babel .....	240
78. Quando os muros da Torre de Babel nos caem em cima.....	244
79. Em torno da pedagogia: perigos e estádios de compreensão.....	248
80. Em torno dos intervalos na Torre de Babel contemporânea.....	250
81. O cinema na Torre de Babel (8). Em torno do filme <i>O Ódio [La Haine]</i> (1995) de Mathieu Kassovitz (n. 1967).....	252
82. A verdade no mundo que <i>já lá está</i> e a palavra intempestiva dos poetas.....	257

83. Em torno da abundância e da penúria na Torre de Babel .....	259
84. Em torno da diferença entre o humano, o desumano e o inumano na Torre de Babel .....	261
85. A razão pela qual o aprendiz é mais importante do que o docente, bem como da Escola como instituição .....	263
86. Um pensamento fugaz: contra a palavra armada e a Escola inimiga ...	264
87. Breve reflexão em torno de um poema de Alberto Caeiro: um vizinho nosso na Torre de Babel. Escrever sob o impacto do “mestre”. Caeiro em teoria e na prática. ....	265
88. Meditação sobre o mal .....	271
89. Contando histórias na Torre de Babel. Algumas reflexões em torno do poder específico da narrativa em conversa com vizinhos na Torre de Babel .....	272
90. Um breve diálogo entre docente e alunos numa sub-cave da Torre de Babel.....	276
91. Em torno da miséria pedagógica do século XXI .....	279
92. Às vezes o ser é um horizonte andante e a mente torna-se então leve e transparente. Elogio da Torre de Babel portátil levada na algibeira do ser .....	281
93. An ode against confinement in response to an ode to concrete .....	282
94. A brief thesis against tyrants and thought thieves .....	284
95. Um colóquio fictício entre vários escritores em torno do humano, o desumano, o monstro, o inumano e o vindouro. Comunidade, identidade, memória, a técnica e a pólis na Torre de Babel. Um <i>post</i> teórico-prático.....	288
96. Advice to an orphaned child.....	314
97. O cinema na Torre de Babel (9): <i>As asas do desejo</i> (1987) de Wim Wenders (n. 1945): Sobre a melancólica leveza dos anjos e as metamorfoses possíveis .....	317
98. Entre o mito e a técnica: a evolução para lá da Natureza. Um encadeamento de conceitos e terminologia em torno da Torre de Babel híbrida da modernidade, i.e., técnica e mito, epistemologia e “dramas of cognizance”, ciência e ficção científica. A ficção	

científica como terreno de questionamento no cruzamento da história das ideias e as aporias e ambiguidades do progresso .....	323
99. Sobre a gravidez do medo .....	359
100. Derradeiras palavras escritas desde o alto da Torre de Babel: em homenagem às micro-utopias possíveis na Torre de Babel.....	362
 <b>Apêndice I</b>	
Auto-entrevista ao docente Christopher Damien Aurretta .....	367
 <b>Apêndice II</b>	
Alguns portais de interesse no âmbito do seminário em <i>Pensamento Contemporâneo</i> .....	379

*Não temos a âncora da origem, mas temos a bússola dos apeadeiros.*





## INTRODUÇÃO

(escrita à sombra da Torre de Babel em cinco passos)

“Na Torre de Babel”

«– *Que horas são?* – Sim, estou feliz  
e só me falta um guizo no pescoço  
para enquanto tu dormes ele retinir sobre ti.  
– *Não ouviste então a tempestade? O vento assolou as muralhas,  
a torre urrou como um leão pelo portão  
a ranger nas dobradiças.* – Como é que podes não te lembrar?  
Eu trazia um vestido cinzento muito simples  
de abotoar nos ombros. – *E logo a seguir  
o céu explodiu em mil clarões.* – Como é que eu podia entrar  
se tu não estavas sozinho! – *E vi de súbito  
as cores de antes de haver olhar.* – É pena  
que não possas perdoar-me. – *Tens toda a razão,  
foi um sonho de certeza.* – Por que é que mentes?  
Por que me tratas pelo nome dela?  
Amá-la ainda? – *Sim! Queria muito  
que ficasses comigo.* – Não estou triste,  
eu devia ter adivinhado.  
– *Ainda pensar nele?* – Não estou a chorar!  
– *E é tudo?* – De ninguém como de ti. *Pelo menos és sincera.* – Fica  
tranquilo,  
vou-me embora da cidade. – *Fica tranquilo,  
eu vou-me embora daqui.* – Tens umas mãos tão bonitas.  
– *É uma velha história. Foi duro  
mas passou sem deixar mossas.* – Não tem de quê,  
meu caro, não tem de quê. – *Não sei  
que horas são e nem quero saber.»*

(Wisława Szymborska, “Na Torre de Babel”, in *Paisagem com grão de areia*, trad. Júlio Sousa Gomes, Lisboa: Relógio D’Água, 1996, disponível on-line: <http://revistamododeusar.blogspot.pt/2012/02/wislawa-szymborska-1923-2012.html>>)

“The modern destruction of the human has been proceeding for 500 years through the school, the military, the reformatory. The stopwatch and the ruler, the factory, the ghetto and the market all contributed to the industrial

production of a conditional and dependent humanity. Children came to be understood as incomplete creatures in need of training. They were to be made into useful people by external compulsion, the pedagogical rites of schooling, and propaganda. Training procedures were to extend even to the colonization of the interior world. The history of modern nation states and their industries is the triumphant record of the success of these civilizing procedures. Such regimentation has always inspired opposition. There have been popular revolts, some hopeful, some merely desperate; and there have been those who have been unwilling to cede their responsibility to one another to institutions. Conventional pedagogical methods never entirely subdued this resistance. However, it is possible that this difficulty has now been circumvented, as training has become effective without resort to obvious compulsion or organized control. Reluctantly, I have been trying to sketch out this educational reform. What was once enforced by compulsion has now become a need. One is now dealing with clients whose acceptance of the available options is accompanied by a feeling of inner certainty.

Manufactured choices carry the duress and inevitability of nature. A globalized ahistorical society presents itself as without alternatives. Boys and girls, men and women, in this regime, are merely "the human factor." They make their appearance as resources and as risks. As factors, they are required to adapt themselves responsibly to a situation that doesn't correspond to them. They must answer to the unanswerable. They are supposed to see themselves as independent agents and producers on the one hand, and as clients and debtors on the other. As such they invest in themselves in order to increase their marketability. To this end they must allow themselves to be animated and counselled. They must regulate themselves, act decisively, and bear the risks of their decisions. They are self-produced and self-producing; and this superabundant selfhood constitutes something radically new. Modern citizens who want to pursue a successful career face a situation that is without clear boundaries or limits, and this prevents them from recognizing an alternative to their self-directed "lifelong learning and decision-making." Their comings and goings, their progress and well-being, their flourishing and ruination depend on their adaptation to diverse systems.

In particular, they have to learn to function and compete in symbiosis with current economic conditions. A tolerant acceptance of these conditions is no longer enough. One has to learn to identify with them. In the mills of the new economy, where positioning is all, the grit is supposed to grind itself so fine that it becomes grease for the gears." (Johannes Beck, "Part One: The Adapted Individual," *The Conditional Human*, European Conference "Lifelong Learning – Inside and Outside Schools", 25-27 February 1999, University of Bremen: <<http://www.altraofficina.it/IvanIllich/Articoli/Ing%20The%20Conditional%20Human%201999.pdf>>)

## PEDAGOGIA: o que nomeamos começa logo a desaparecer

“[C]ompreendendo a essencial inexplicabilidade da alma humana, cercar estes estudos e estas buscas de uma leve aura poética de desentendimento. Este terceiro ponto tem talvez qualquer coisa de diplomático, mas até com a verdade, meu querido Gaspar Simões, há que haver diplomacia”. (Carta de Fernando Pessoa a João Gaspar Simões, datada de 11 Dezembro 1931, *Correspondência, 1923-1935*, ed. Manuela Parreira da Silva, Lisboa: Assírio & Alvim e Herdeiros de Fernando Pessoa, 1999, p. 255.)

“De facto, um dos aspectos significativos dos movimentos Occupy, talvez o mais significativo, é a forma como estão a superar isso [a superficialidade e fugacidade das ligações que caracterizam frequentemente *on-line*], criando verdadeiras comunidades de pessoas que interagem, que têm associações e laços, que se entrelaçam, que se apoiam umas às outras, conversam livremente, algo que está muitíssimo ausente em toda a sociedade. É claro que existe em alguns casos. Mas tem havido desde há muito, creio, um esforço consciente de atomizar a sociedade, de separar as pessoas, de arrasar aquilo a que, na literatura sociológica, se chama «associações secundárias»: grupos que interagem e constroem espaços nos quais as pessoas possam formular ideias, testá-las, começar a compreender relações humanas e aprender o que significa cooperar. Os sindicatos eram exemplares neste aspecto, daí o impacto muito progressivo que tinham em geral na sociedade. E, claro, têm sido um grande alvo de ataque, penso que, parcialmente, por esse motivo.

Todo o conceito de solidariedade social é visto pelo poder central como algo muito ameaçador. Isso é verdade em qualquer sistema e é muito notório no nosso. (Entrevistas a Noam Chomsky por David Barsamian, *Mudar o mundo*, trad. Raquel Dutra Lopes, Lisboa: Bertrand, 2014, p. 148.)

“I prefer the hell of chaos to the hell of order.”

(excerto do poema “Possibilities”, in

Wisława Szymborska, *Poems New and Collected 1957-1997*, trad. Stanisław Barańczak e Clare Cavanagh, Nova Iorque; San Diego; Londres: Harcourt Brace & Company, 1998, pp. 214-15.)

## Abundância e miséria na Engrenagem

**O**s *posts*, reflexões ensaísticas, epistolografia, manifestos e poesia patentes neste volume procuram responder aos interesses, inquietações e indagações expressos pelos nossos alunos no âmbito do seminário que leccionamos em Pensamento Contemporâneo. Representam igualmente a continuação do diálogo deste docente com eles, depois

de terminadas as aulas, já em casa, sentado defronte do computador, confrontado com o silêncio e a memória. Os cem *posts* deste volume, de natureza cientemente híbrida, actuam, na verdade, como o prolongamento daquele espaço de interlocutoriedade intensa cultivada pelo docente na companhia dos seus alunos, um espaço a que este docente costuma chamar o espaço *desamparado e desmilitarizado* (no sentido real e figurado) da sala de aula, doravante transformada em palco deliberativo e ágora de vozes e ideias. Este docente está consciente da fragilidade insuperável da condição humana; ama, por isso mesmo, o diálogo com a humanidade à sua volta. Procura criar um espaço de paridade deliberativa inclusiva de modo que todos participem na construção de um *saber comum em comum*. Eis a maneira de este docente proporcionar as condições que julga ser necessárias para os alunos assumirem plenamente o agenciamento (*agency*) da sua aprendizagem, sendo o docente um acompanhante, um sinaleiro de caminhos, um exemplificador (nunca um mero transmissor e nunca o detentor da derradeira palavra), a encarnação de um estado de paixão indagadora que se deseja disponível a tudo e a todos.

Perante o privilégio de ser docente, ousamos dizer: somos um docente apaixonado, i.e., um discípulo assíduo do eros epistemológico.

**Quatro pensadores perante a Engrenagem. Ocupar a Engrenagem por dentro. A necessidade de *ocupar* a nossa própria mente, não porque é possível, mas porque é necessário.**

*Fora do mundo despoticamente quantificado e inumano da nossa contemporaneidade, é preciso que haja indivíduos que servem de antenas e que se coloquem na fronteira limítrofe do pensamento actual. A sua epiderme é da natureza do radar; o seu calor é magma de um corpo em revolta.*

*Uma fronteira ao nosso alcance é a que criam conjuntamente o docente e os alunos.*

*Recordar ou esquecer? A Escola abrange estes dois processos numa síntese criticamente dinâmica.*

*Transmitir o arquivo realizado ou exemplificar a permeabilidade ao novo? Perante esta questão, não há nenhuma dicotomia. A Escola pratica a íntima interligação de tudo com tudo no mesmo arco histórico de uma espécie inquieta e criadora.*

*Reproduzir (normativizar) o mundo que já lá está ou produzir (imaginar e construir) o posto avançado de um mundo emancipado? A Escola é a materialização arquitectónica de uma ideia em perpétuo movimento.*

**Primeira ocupação: duas vozes. “The Academic Manifesto” da autoria de Willem Halffman e Hans Radder:****Primeiro excerto:**

Management promises that an “entrepreneurial university” (...) will provide economic salvation. By cooperating with business, it expects universities will transform their wonderful discoveries into marketable products within a few years. This promise not only exhibits a naive belief in commodified universities delivering immediate economic relief, but also a shocking reduction of social benefit to economic gain. Extreme economisation has led to a radical transformation of the academic culture (...).

That which does not lead to industriousness and financial gain is [erroneously considered to be] outmoded and questionable. History should be replaced by company history, philosophy is at most useful for the neuroethics of office innovation, sociology only as a marketing tool. Away with culture, the fundamental questions of life and the universe, the meaning of happiness or a good life.

**HOW COULD THIS HAPPEN?****Segundo excerto:**

As universities we are looking for novel ways of social cooperation, in which we offer (world) citizens and their organisations our knowledge, even if they cannot afford it. We are not the start of a production line of a profitable gadget factory, but a knowledge commons: a shared, organically growing garden of know-how and wisdom from which everybody may learn according to their needs, and to which everybody may contribute. This knowledge commons teems with recipes, systems, interpretations, collections, methods, criticisms, argument, data files, images, utopias and dystopias, experiences, measurements, and countless other results of scientific work that are all beyond the horizon of the gadget factory. This archive is chaotic but hyper-fertile, a proliferating garden bursting with problem-locating and problem-solving capabilities accrued throughout the ages (and not only over the past five years (...)).

The archive tells us who we are, who we *could* be and how we could get there. Our task is to share the produce of this garden and to cultivate it with as many people as possible, not to cultivate standardised minds at the lowest possible cost. (Willem Halffman, Hans Radder, “The Academic Manifesto: From an Occupied to a Public University”, publicado a 3 Abril 2015: Springerlink.com: <<http://link.springer.com/article/10.1007%2Fs11024015-9270-9#page-1>>)

Eis o novo Jardim do Éden contemporâneo localizado no posto avançado da universidade que todos queremos: “chaotic and hyper-fertile”, um jardim proliferante e plural ao serviço da humanidade. Neste Jardim, todos participam e todos beneficiam uns dos outros porquanto se trata de um “knowledge commons” disponível a todo o público.

Perante o léxico afinado pelos autores deste “Academic Manifesto”, retemos: “a knowledge commons”, “utopias and dystopias”, “chaotic but hyper-fertile”, “a proliferating garden”, “problem-locating”, “problem-solving”, “archive”, “standardised minds”. No seu conjunto, este léxico, bem como os significados que com eles os autores pretendem transmitir, aponta para a missão da universidade: a de criar um espaço não administrado e gerido por uma ideologia de lucro e interesses privados mas, muito pelo contrário, dedicado ao cultivar de ideias partilhadas e afinadas à luz de uma filosofia articulada em prol de uma vida comunitária sustentável e paritária. (Lamenta-se que a universidade, tal como a floresta amazónica, seja actualmente um ecossistema em perigo iminente de destruição maciça.)

Os inimigos da universidade encontram-se dentro e fora da instituição, pois a ideologia por trás da transformação da universidade num banco de “gadgets” e conhecimento *comodificado* (i.e., validado apenas como mais um objecto de mercantilização) permeia toda a lógica institucional da comunidade humana contemporânea.

O abandono de uma cultura pedagógica ao serviço do público é sintomático da erosão do espaço público (com as respectivas instituições essenciais para tal) actualmente em curso, i.e., a extinção programada do espaço comum de deliberação, partilha e intervenção.

**Terceira voz: Wilhelm von Humboldt (1767-1835)**

**O filósofo de origem prussiana, diplomata e fundador da Universidade Humboldt, assinala o que a universidade deve aspirar a ser, bem como o que nela está em jogo:**

In pure, ultimate terms, thought is never more than an attempt of the mind to be comprehensible to itself, whereas action is an attempt of the will to become free and independent in itself. Man's entire external activity is nothing but the striving against futility. Simply because both his thought and his action are not possible except by means of a third element, the representation and cultivation of something that is actually characterized by being nonhuman, that is, world, he seeks to grasp as much world as possible and bind it as tightly as he can to himself. (...)

It is the ultimate task of our existence to achieve as much substance as possible for the concept of humanity in our person both during the span of our life and beyond it, through the traces we leave by means of our vital activity. This can be fulfilled only by the linking of the self to the world to achieve the most general, most animated, and most unrestrained interplay. (...)

What man needs most, therefore, is simply an objective that makes possible the interplay between his receptivity and his self-activity. But if this object is to suffice to occupy his whole being in its full strength and unity, it must be the ultimate object, the world, or at least (for only this is in fact correct) be regarded as such. Man seeks unity only to escape from dissipating and confusing diversity. In order not to become lost in infinity, empty and unfruitful, he creates a single circle, visible at a glance from any point in order to attach the image of the ultimate goal to every step forward he takes, he seeks to transform scattered knowledge and action into a closed system, mere scholarship into scholarly Bildung, merely restless endeavor into judicious activity. (Wilhelm von Humboldt: Chapter Three, "Theory of Bildung" ["Theorie der Bildung des Menschen"], in Wilhelm von Humboldt, *Werke in fünf Bänden: Vol. 1. Schriften zur Anthropologie und Gesichte* [Andreas Flitner & Klaus Giel, Eds.], pp. 234-240, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft; tradução inglesa disponível on-line: <<http://blogs.ubc.ca/nfriesen/files/2015/01/Humboldt-on-Bildung.pdf>>, pp. 58-61.)

O arco vital que traça a universidade, em harmonia com uma cultura pedagógica reflectida e responsável, é de longo alcance: abrange o passado (o património material e imaterial dos nossos antecessores), o presente (a tarefa de realizar a nossa humanidade na companhia e ao serviço da humanidade em nosso redor e com a qual somos moralmente comprometidos), e o futuro (nunca por nós habitado) que, contudo, se consubstancia em nós na imanência de um projecto emancipatório e esclarecedor comum e duradouro. A nossa historicidade é milenar e, em simultâneo, ao alcance de uma consciência devidamente preparada e estimulada no seu *aqui-e-agora*, no instante prenhe de compreensão possível, nas estruturas antecipatórias da imaginação. A universidade é o arco; a mente é a flecha. Juntos facultam ao ser humano a possibilidade de viver à altura do legado e promessa de uma espécie que cresce ao ritmo das ideias e segundo as regras de toda a vida auto-consciente: a homeostase auto-reguladora e auto-renovadora do indivíduo, o equilibrar das faculdades cognitivas e éticas, i.e., as faculdades passíveis de crescimento (e decadência) e a integração no ecossistema complexo da comunidade humana que, por sua vez, integra a biosfera terrestre envolvente.

Humboldt afirma: “It is the ultimate task of our existence to achieve as much substance as possible for the concept of humanity in our person both during the span of our life and beyond it, through the traces we leave by means of our vital activity.” A pedagogia que contribui para a formação dos indivíduos até eles tomarem conta da sua auto-formação pela vida fora é plausivelmente o que distingue a nossa espécie da homeostasia instintiva animal. Somos convocados pelo futuro – irrealidade estranhamente presente, premência imaginada, mundo contrafactual e, contudo, essencial – para sermos, hoje, aquilo que ainda não chegámos a ser.

A formação universitária, segundo a visão de Humboldt (com que nos sentimos em profundo acordo), não programa nem administra o futuro, nem uniformiza o ser humano, nem instrumentaliza a comunidade humana para fins interesseiros e duvidosos, mas, antes, contribui para a sua respectiva libertação.

#### **Quarta voz: Gilbert Hottois**

O filósofo Gilbert Hottois (n. 1946), cuja obra se debruça sobre questões de ética, a filosofia da linguagem e a tecnociência, sendo igualmente autor de duas obras de ficção científica, escreve no ensaio “La technoscience: entre technophobie et technophilie”:



La Modernité n'entretenait pas un tel souci; elle visait au contraire davantage la table rase du passé historique en vue d'une construction rationnelle de l'avenir. Le postmoderne se place sous le signe de la richesse du divers contre la monomanie rationnelle de la Modernité. La postmodernité doit encore viser la diminution de la souffrance, pas seulement celle des humains comme le voulait déjà la Modernité, mais celle de tous les vivants. Il faut que la souffrance cesse d'être l'un des principaux laboratoires du futur, de la transcendance et de la création. Mais ce que la postmodernité ne peut pas être, c'est un espace chaotique où le plus fort finirait par dominer, seul, en détruisant toutes les altérités qui cherchent à s'affirmer pour elles-mêmes. Un monde de cette sorte ne s'enrichit pas, il s'appauvrit au contraire. C'est ce risque constant de la violence misérable que la référence continuée aux idéaux rationnels de la Modernité doit sans cesse rappeler aux individus et aux sociétés de l'univers postmoderne. Mais cette référence elle-même ne peut jamais devenir la légitimation de la domination d'une raison déterminée qu'une histoire aurait placée en position de force.

(disponível *on-line*: <<http://download2.cerimes.fr/canalu/documents/utls/download/pdf/190100.pdf>>)

Nas palavras de Hottois, desfaz-se criticamente o paradigma do mais forte em vigor (se bem que amiúde disfarçado) no projecto hegemónico da modernidade a favor da legitimação pós-moderna da pluralidade. Prefiram-se e cultivem-se as ágoras flutuantes de uma comunidade humana diversificada. Porquê? A humanidade amadurece à sombra, não de uma só Torre de Babel mas antes de uma pluralidade de torres babélicas. A humanidade amadurece se bem que aos tropeções. Em consequência disso, a arte da sua formação exterior e interior é também passível de progredir. Com este progredir, as suas narrativas fundadoras complexificam-se: chegam, até, a mudar de paradigma. Não nos é obrigatório seguir uma só narrativa de uma humanidade considerada em bloco, por exemplo, a de uma humanidade castigada e dispersa por um deus irado. Pelo contrário, a cultura pedagógica investe-se no erguer de muitas torres ao serviço da transformação da vida senciente em vida consciente, da vida consciente em vida responsável, da vida responsável em vida harmonizada com – de acordo com o pensamento de Hottois – a visão pós-moderna, uma visão que pressupõe, segundo o filósofo, o valor da diversidade de todas as formas de vida e, bem entendido, todas as formas históricas de

convivência humana comprovadamente válidas (i.e., ética e cognitivamente sãs), num contexto paritário, deliberativo e inclusivo.

A cultura pedagógica visa contribuir para um mundo em que a violência armada se torne não só repudiada mas, sobretudo, obsoleta: “Un monde de cette sorte ne s’enrichit pas, il s’appauvrit au contraire. C’est ce risque constant de la violence misérable que la référence continuée aux idéaux rationnels de la Modernité doit sans cesse rappeler aux individus et aux sociétés de l’univers postmoderne. Mais cette référence elle-même ne peut jamais devenir la légitimation de la domination d’une raison déterminée qu’une histoire aurait placée en position de force.”

*A cultura humana viabiliza-se na medida em que o indivíduo nela se reconhece.* Este reconhecimento, sabemo-lo na pós-modernidade que Hottos conceptualiza, não reside no monopólio subjectivo do «eu» mas, sobretudo, na alteridade encarnada do «tu».

A pedagogia exemplifica a íntima imbricação dos dois.

### **A pedagogia e a abundância da vida. Exemplificação: Wislawa Szymborska**

Galardoada com o Prémio Nobel de Literatura de 1996, Wisława Szymborska afirma na sua Lição intitulada “The Poet and the World”:

They say the first sentence in any speech is always the hardest. Well, that one’s behind me, anyway. But I have a feeling that the sentences to come – the third, the sixth, the tenth, and so on, up to the final line – will be just as hard, since I’m supposed to talk about poetry. I’ve said very little on the subject, next to nothing, in fact. And whenever I have said anything, I’ve always had the sneaking suspicion that I’m not very good at it. This is why my lecture will be rather short. All imperfection is easier to tolerate if served up in small doses. (...)

A poetisa partilha com o seu público uma atitude digna de salientar nestas primeiras frases da Lição: uma irónica mas igualmente franca confissão de (abençoado) despreziosismo no que respeita ao seu ofício de poeta e, subentende-se, à natureza da experiência poética em si: “They say the first sentence in any speech is always the hardest. Well, that one’s behind me, anyway. But I have a feeling that the sentences to come – the third, the sixth, the tenth, and so on, up to the final line – will be just as hard (...).” A passagem culmina indicando o seu desejo de resistir, dentro do humanamente possível, ao destino usual de quem profere discursos de

qualquer tipo: expor à sua audiência, ainda que sem querer, o estádio imperfeito das ideias que, porventura, o conferencista se vanglorie em transmitir. (Considere-se, então, o ser humano devidamente avisado: o ser humano é uma criatura que se encontra em múltiplos aspectos em perigo.) Ora que terá isto tudo de pertinente neste contexto ou de valor pedagógico? Julgamos que se prende com o seguinte: a mestria, seja de que domínio for, neste caso, a da criação poética, não tem nada a ver com a atitude arrogante, nem com uma atitude de impermeabilidade psicológica ou intelectual, nem tão-pouco com a ideia de que uma determinada mestria significa certeza absoluta, capacidades sobre-humanas ou, ainda menos, morgadios de classe, estatuto ou hierarquia. (Deixem-se as hierarquias para os sacerdócios da Terra e as certezas absolutas para os pedantes da Escola.) A mestria é fruto de uma honestidade levada ao ponto de se confundir com a fragilidade e um auto-desmascaramento sem ambages que vai até a uma candura sem calendário: uma atitude de porosidade à vida, como se cada dia novo fosse um início e não um declínio (por sinal, uma atitude perante a vida afirmada pelo poeta grego Odysseas Elytis [Prémio Nobel de Literatura de 1979], que escreve, já octogenário, nos seus *Open Papers*: “This is what I await each year, one more wrinkle on my brow, one less on my soul: complete reversal, absolute transparency....” (Odysseas Elytis, *Open Papers, Selected Essays*, trad. Olga Broumas e T Begley, Port Townsend, Washington, EUA: Copper Canyon Press, 1995, p. 27.) Veja-se: mais do que uma atitude de porosidade à vida, constitui um elemento fundamental de todo o espírito criativo.

Vista sob outro ângulo, a fragilidade (insegurança?) peculiar que precipitadamente se atribuiu às palavras da poetisa reflecte, antes, um mal-estar – às tantas, muito sadio – que, no fluir e refluir das palavras e dos encontros, se tornou na poetisa um estado de honestidade consoladora e salvadora. Eis um mal-estar proveniente de uma desadaptação sentida pela poetisa (plausivelmente pelos artistas em geral) em relação ao acto poético porquanto *o criador é um animal essencialmente desadaptado*. Nunca se encontra com a vida a não ser de modo oblíquo, ou diferido, ou descontínuo: viver é um assumir sem resgate e uma missão sem apelo. Assim entendido, mesmo no caso do êxtase lírico com que por vezes os poetas escrevem a sua fusão com o fenómeno da vida na sua exuberância plural, as afirmações de Szymborska manifestam dimensões dessa referida desadaptação, sendo nos poetas uma desadaptação, porventura, de natureza mais intensa e mais singularmente vivida. Porquê? Porque, tratando-se, neste caso específico, da poesia, i.e., da palavra intensamente permeável nos seus trajectos metafóricos, ela tem por fundo a manifestação de uma ruptura: um hiato patente que dista entre a palavra que *quase* se somatiza no semi-corpo do poema escrito e o real que *quase* se

ausenta irrevogavelmente no instante mesmo de se abrir à palavra. (Eis um paradoxo da linguagem humana.). O mal-estar do espírito criador tem a ver com a constatação da inevitabilidade dessa ruptura. O criador é mensageiro do vazio que se manifesta nas horas pardas da palavra, ou melhor, do intervalo que jaz entre a consciência e o real. Todavia, o mal-estar oculta igualmente uma parcela de esperança pelo que tal desadaptação pode chegar a encerrar uma adaptação ulterior. Só que essa adaptação ulterior é, na verdade, imanente a uma realidade *projectada*. O artista habita o mundo de algum modo para além das formas e conteúdos que, no entanto, luta continuamente para reconfigurar na sua obra, seja verbal, seja pictórica, seja multi-dimensional e/ou de natureza multi-média. Assim, o artista, cuja obra de algum modo somatiza aspectos de uma realidade emergente (que a sua obra provisoriamente concretiza), nasce, vive e culmina numa Torre de Babel em perpétua construção. Para o artista, o real é o andar que faltará sempre à Torre; o artista será, por sua vez, o arquitecto e o andaime. Dir-se-ia, então, que, no caso da Lição Nobel da poetisa de origem polaca, a autora chegou à conclusão de que a modéstia é simplesmente a maneira de o indivíduo honesto se tornar coerente consigo próprio perante a fragilíssima condição humana. (Recorde-se que a poesia – acto criativo milenar – constitui o arquivo vivo dessa mesma fragilidade.)

A poetisa está outrossim consciente da vida como um destino (e não uma distração): o ofício de poeta existe e perdura, subentende-se, porque serve o humano ofício e tarefa de viver sobre a face da Terra, na Torre de Babel de uma espécie dotada igualmente de impulsos criativos e destrutivos. Assinala-se, por último, que, nestas primeiras linhas da Lição, se destaca a sua porosidade relativamente aos seus próximos: “All imperfection is easier to tolerate if served up in small doses.” De modo oblíquo, pode-se afirmar que a poetisa assinala com estas palavras que o ser humano nunca chega deveras a sê-lo no isolamento mas, antes, na companhia dos outros, com quem se afinam as regras de hospitalidade e convivência. A poesia – a escrita – o acto e processo criativos em si são também isto: um modo de hospitalidade pois, por onde quer que passe a poesia autenticamente nascida e autenticamente cultivada, vislumbra-se, em simultâneo, a arte de uma convivência mais serena por parte do ser com essa (sua) condição humana e a dos seus próximos: uma condição cujas ambiguidades estruturais têm perturbado a paz da nossa espécie ao longo da sua história, uma espécie, por sua vez, portadora de uma evolução e uma história sempre inacabadas. A convivência serena não é meramente anestesiante: não serve para distrair sensibilidades, domesticar consciências ou fazer esquecer o que sabemos ser a nossa tarefa-mor:

tudo recordar para tudo transfigurar à luz de uma sempre renovada compreensão do real que habitamos, observamos e encarnamos.

A poesia é uma das humanas maneiras de a pessoa se educar, i.e., de aprender a ser um ser humanado. Cultiva-se no intervalo existente entre um «eu» e um «tu», entre o *mesmo* e o *outro*, entre o *aqui-e-agora* e o mundo que ainda não se criou, entre o drama do existir e a sua serena compreensão na plateia universal da cognição.

Com efeito, a porosidade é a mestria das mestrias sem a qual tudo o resto fica aquém. A porosidade leva o ser a somatizar a sua singularidade através do estabelecimento de horizontes de proximidade com os outros. A educação pelo outro não é acidental mas, sim, essencial. (Na verdade, os poetas descobriram que a palavra é o *outro* essencial.)

Algumas linhas da sua Lição mais adiante, Szymborska afirma em registo irónico:

But poets are the worst. Their work is hopelessly unphotogenic.  
Someone sits at a table or lies on a sofa while staring motionless  
at a wall or ceiling. Once in a while this person writes down  
seven lines only to cross out one of them fifteen minutes later,  
and then another hour passes, during which nothing happens ...  
Who could stand to watch this kind of thing?

A poetisa assinala nesta passagem um modo de ser e de estar no mundo em plena dissonância com a ideologia actual da nossa sociedade, a qual privilegia a produtividade incessante e a rentabilidade frenética em detrimento dos ritmos mais idóneos para a reflexão e a plenitude do indivíduo. Quem fala de reflexão, falará igualmente da actividade magmática (*off-line*) da vida interior e da autonomia criativa. Repare-se: a lentidão, a que se refere a poetisa galardoada com o Prémio Nobel de Literatura de 1996, não recusa a mutabilidade ou o dinamismo da vida e da sua posterior concretização em cultura humana. A lentidão, ou melhor, os ponderados adágios que caracterizam a vida do poeta, é incompatível com o “conhecimento” hoje em dia grosseiramente automatizado em discursos tornados imediatamente obsoletos pela repetição e pela sua fiscalização (leia-se: vivisseccção cognitiva) por uma grelha de *assessment* sem fim (avaliação, *rankings*, testes, exames, questionários que pedem o grau de satisfação por parte do consumidor, i.e., estratégias eficazes que nos desviam a atenção perante a ausência de escolha e participação que caracteriza as nossas democracias moribundas). Tais estratégias tornam o cidadão cada vez mais vulnerável ao regime económico que hoje em dia inexoravelmente o esmaga: o *assessment* é um dispositivo de exclusão,

não de consciencialização; de hierarquização dos indivíduos, não de paridade deliberativa entre todos com vista a um projecto comum para a comunidade humana; de um forte pendor de doutrinação normativizante do que de aventura imprevisivelmente, reflectidamente cognitiva. Sobre-tudo, porque pressupõe um modelo de eficiência e de sucesso para o indivíduo que é notoriamente inumano nas suas pretensões. A pessoa humana não nasceu para ser eficiente em função de determinados *benchmarks* de produtividade e rentabilização. *Não nasceu para ser eficiente*. Nasceu para se humanizar. E a avaliação – esse ritual hiper-desenvolvido hoje em dia – mata a curiosidade e rotiniza o ensino; pior que tudo, mascara o seu próprio vazio com uma agitação calendarizada que só engana os tolos ou os desprevenidos (ou talvez os interesseiros). Eis uma lição, não só dita mas acima de tudo exemplificada pela poetisa, digna de reter: ao reflectirmos, ao entregarmo-nos ao cultivo das várias faculdades da nossa vida interior, num espírito de autonomia, paixão indagadora e permeabilidade ao *outro*, abrimo-nos às possibilidades ainda não concretizadas do nosso próprio ser, ou melhor, à existência como palco de uma poética do ser.

Szyborska envereda a seguir por uma questão fulcral da modernidade, i.e., a natureza do saber, os seus limites, a heterogeneidade intrínseca do seu funcionamento operativo e discursivo e, ainda, a proximidade dos regimes epistemológicos aos centros de poder, que ora se identificam com as suas instâncias instituídas, ora procuram desenfeitiçar-lhes o protagonismo ideológico:

At this point, though, certain doubts may arise in my audience. All sorts of torturers, dictators, fanatics, and demagogues struggling for power by way of a few loudly shouted slogans also enjoy their jobs, and they too perform their duties with inventive fervor. Well, yes, but they “know.” They know, and whatever they know is enough for them once and for all. They don’t want to find out about anything else, since that might diminish their arguments’ force. And any knowledge that doesn’t lead to new questions quickly dies out: it fails to maintain the temperature required for sustaining life. In the most extreme cases, cases well known from ancient and modern history, it even poses a lethal threat to society. (...)

This is why I value that little phrase “I don’t know” so highly. It’s small, but it flies on mighty wings. It expands our lives to include the spaces within us as well as those outer expanses in which our tiny Earth hangs suspended. (...)

Poets, if they're genuine, must also keep repeating "I don't know." Each poem marks an effort to answer this statement, but as soon as the final period hits the page, the poet begins to hesitate, starts to realize that this particular answer was pure makeshift that's absolutely inadequate to boot. So the poets keep on trying, and sooner or later the consecutive results of their self-dissatisfaction are clipped together with a giant paperclip by literary historians and called their "œuvre". (Wisława Szymborska: excertos da sua Lição Nobel de Literatura, 1996: <[http://www.nobelprize.org/nobel\\_prizes/literature/laureates/1996/szymborska-lecture.html](http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/literature/laureates/1996/szymborska-lecture.html)>)

Esclarece-se-nos agora com a devida nitidez a importância das primeiras frases desta Lição já abordadas: *o criador aprende a conviver com a incerteza*. A ostensiva insegurança ou vulnerabilidade expressa pela poetisa é sinal dessa árdua mas benfazeja aprendizagem. É um sinal de força. Mais do que isso, o criador *depende* da incerteza que permeia o seu mundo interior ao longo da sua vida. Assim entendido, a incerteza não é um defeito. Não se deixa quantificar e classificar num teste. Não se traduz nunca em termos de fracasso. É, sim, a expressão verbal de um elemento fundamental da personalidade criativa, que comporta a consciência, grávida de consequências, de que tudo o que sabe e tudo o que cria reflecte tão-só uma realização parcial, cuja perfeição de forma e harmonia de conteúdo é todavia condicional porquanto todo o humano é essencialmente e para todo o sempre um animal inacabado e condicionado. Mais do que isso: é um animal *destinado* para o inacabado. Isto não nos deveria entristecer. Pelo contrário, o carácter inacabado da nossa condição é propulsor do nosso ser indagador e inventivo. A poetisa partilha connosco, portanto, uma lição altamente valiosa: incumbe a cada um de nós – poeta ou não – descobrir e depois ser fiel a um projecto de vida que recuse as certezas absolutas, as verdades acabadas, o saber monolítico e a inteligência monológica. Deve fazer-se, por conseguinte, uma espécie de metafórico jejum interno. Como assim? Dissolvendo em nós (dentro dos possíveis) os reflexos de impermeabilidade, tal ascese abre-nos ao acontecer vertiginoso da vida que nos interpela a toda a hora. (Ortega y Gasset escreve no conjunto de conferências publicado sob o título *Misión de la universidad* que ela nos chega “à queima-roupa”.) Nesse instante “à queima-roupa” (que se perpetua), tudo muda: eis-nos defronte da órbita real dos átomos encarnados e apaixonados (que somos nós), imersos por fim na peregrinação exacta do coração, enveredando pelos trajectos inéditos da curiosidade.

Eis a dádiva dos poetas (e dos criadores de toda a estirpe): a vida (toda ela) é uma lição e um encontro. As nossas respostas são provisórias

e eventualmente desinteressantes. Podem chegar, até, a ser tóxicas para a viabilidade psicológica a nível individual e para a comunidade humana a nível colectivo. A pergunta, a incerteza, a busca, a leveza de uma ironia bem colocada, o inacabado: eis, digamos, o currículo da grande Escola que estaria em harmonia com as aspirações da nossa espécie: “And any knowledge that doesn’t lead to new questions quickly dies out: it fails to maintain the temperature required for sustaining life.”

Embrulhado na tua certeza, de rosto voltado para a parede,  
adormeces sorrindo enquanto a vida, aos borbotões, exulta,  
Foguete de lágrimas, meandros sem recta, catapulta,  
Veio de água que afoga e nunca mata a sede.  
(António Gedeão, *Obra poética, Antologia organizada pelo autor*,  
Lisboa: Edições João Sá da Costa, 2001, pp. 11-12.)

### Em torno da pedagogia crítica

O pedagogo Henry A. Giroux, autor prolífico que se tem dedicado às premissas e práticas da pedagogia crítica (“critical pedagogy”), tem-nos servido de fonte de inspiração. Numa entrevista de 2015, aborda a situação pedagógico-social actual da seguinte maneira:

I think that a pedagogy of the precariat suggests that you are talking about a pedagogy that recognises new distinctive economic, political and social registers. A pedagogy that is no longer rooted complete in 20<sup>th</sup> century formations, but in the 21<sup>st</sup> century. A pedagogy that takes on particularly the savagery of the regime of neoliberalism that has really altered the deck around the assault on the public, the assault on unions, youth, public goods, the environment, public values, and democracy itself. In many ways, the regime of neoliberalism has developed a public pedagogy rooted in poisonous values such as the unbridled belief in market values, radical individualism, and unchecked competition that so limits human possibilities by undermining all notions of the public, solidarity, the support for the common good, and care for others. In this form of market fundamentalism, human agency is reduced to a form of social combat and human relations mimic the logic of exchange values, promoting only matters of self-interest. Such a reduction of human agency operates in ways which suggest that Paulo Freire’s notion of pedagogy as always unfinished holds an



enormously important number of insights. Like any social theory, like any ideology, like any worldview, critical pedagogy needs to adjust to circumstances in which it finds itself. And at this historical moment we find ourselves in a historical conjuncture that is quite distinctive in that finance capital now governs all of the major institutions of the United States, including the government, and the market is viewed as the template for governing all social relations, not just the economy. I think that Paulo Freire would be the first to agree with the importance of understanding pedagogy as both a practice of freedom and as a powerful force for domination particularly as it currently relates to this current market driven historical conjuncture. You know, near the end of his life, Paulo did start talking about neoliberalism (Roberts, 2003). (Petar Jandrić e Henry A. Giroux, “Pedagogy of the Precariat”, Counterpunch, 12 June 2015: <http://www.counterpunch.org/2015/06/12/pedagogy-of-the-precariat/>)

**A reter das afirmações de Giroux na entrevista supracitada:** “pedagogy of the precariat”, “the savagery of the regime of neoliberalism”; “the assault on unions, youth, public goods, the environment, public values, and democracy itself”; “the regime of neoliberalism has developed a public pedagogy rooted in poisonous values such as the unbridled belief in market values, radical individualism, and unchecked competition that so limits human possibilities by undermining all notions of the public, solidarity, the support for the common good, and care for others”; “market fundamentalism”; “human agency is reduced to a form of social combat and human relations mimic the logic of exchange values, promoting only matters of self-interest”; e “a reduction of human agency”. Aprecia-se nas palavras do pedagogo: a consciência pouco neutra de que a Escola é o *site* onde convergem as linhas de força da ordem social em que se situa. No caso contemporâneo, perante o momento histórico que incumbe à humanidade actualmente viver e decifrar, as linhas de força em vigor representam aquilo que produz e impõe a precariedade. No entanto, embora tenha produzido e imposto a precariedade à maioria da população mundial, os precários, que são sujeitos humanos, são detentores de vozes dissidentes, de narrativas diversas e de valores divergentes. Vislumbra-se neles, portanto, uma abundância imaterial, uma riqueza experiencial e um destino por assumir e levar adiante. Uma pedagogia para o “precariat” [precariado?] é, portanto, uma pedagogia atenta às realidades e às aspirações da humanidade, não no sentido de quererem chegar, no fim da jornada, a ser admitidos como novos membros do mundo que actualmente

os esmaga, mas, sim, no sentido de participarem na sua transformação e superação definitivas. O mundo actualmente instituído é um mundo sobremaneira anquilosado: as suas certezas envelhecem o mundo. Pior que isso: condenam-no a níveis cada vez mais elevados de insustentabilidade. As suas promessas são caducas como as do pobre Diabo que anda por aí desde os primórdios da história. Perante as muralhas dogmáticas eivadas de fanatismo, o pensar autêntico, realizado na companhia dos outros, permite ver para além do instituído. *É assim a atitude utópica: ver além para ser de novo.*

Giroux aborda em termos de pedagogia crítica o que o filósofo-sociólogo Jean-François Lyotard (1924-1998) abordará em termos de questões de (des)-legitimação (ver mais adiante na secção intitulada “Resistir” desta introdução). Hannah Arendt (1906-1975), a filósofa-estudiosa da teoria e praxis políticas com destaque para a expressão historicamente plural das conceptualizações políticas da humanidade, em particular no tocante à experiência política do século vinte, escreve, por seu turno, em termos do significado do “público” (uma entidade que se relaciona intimamente com as questões de pedagogia crítica):

The venture into the public realm seems clear to me. One exposes oneself to the light of the public, as a person. Although I am of the opinion that one must not appear and act in public self-consciously, still I know that in every action the person is expressed as in no other human activity. Speaking is also a form of action. That is one venture. The other is: We start something. We weave our strand into a network of relations. What comes of it we never know. We’ve all been taught to say: Lord forgive them, for they know not what they do. That is true of all action. Quite simply and concretely true, because one *cannot* know. That is what is meant by a venture. And now I would say that this venture is only possible when there is trust in people. A trust – which is difficult to formulate but fundamental – in what is human in all people. Otherwise such a venture could not be made. (Hannah Arendt, *The Last Interview and Other Conversations*, Brooklyn; Londres: Melville House, 2013, pp. 37-38.)

Quanto à sua ideia do que é o público, Arendt afirma: “We start something. We weave our strand into a network of relations”. Tais fios formam eventualmente um tecido constituído de múltiplos fios. Todos eles juntos recordam um artefacto vivo, uma totalidade participatória, um organismo abrangente de vozes e trajectos. Imaginar o espaço público – i.e., as ágoras e as assembleias, ora estruturadas, ora espontâneas,

inter-subjectivas e colectivas – é um acto tributário de um objectivo dos mais prementes de que o destino do indivíduo e das comunidades depende. Manifesta o desejo solidariamente expresso de aceder a um estágio ético e cognitivo mais evoluído, um desejo em consonância com a ascensão do animal humano com vista à sua mais plena humanização. Noutras palavras, o público como uma modalidade essencial da convivência inter-humana e uma dimensão fundamental da sua humanização inter-subjectiva, pressupõe o agenciamento de todos, ou, quando mais não seja, do número máximo de indivíduos. Para tal, é fulcral também a presença de *confiança*, havendo entre os seres, bem como entre os seres e a sua palavra, a renovação tácita de uma relação de carácter fiduciário entre quem fala e quem escuta, quem dialoga e quem reflecte, entre a palavra dita e o significado intencionado.

A Escola é um espaço onde coexiste uma pluralidade de públicos. Gera estruturada e espontaneamente um sem-fim de ocasiões de convivência. Entre o docente e os alunos, a questão de público, como espaço material e como modalidade de humanização paritária, sabe-se que o bem-estar desse público forjado na sala de aula dependerá do grau de confiança estabelecida e praticada pelos seus respectivos interlocutores. Sem confiança, não pode haver diálogo digno de registar. Sem diálogo paritário, não há aprendizagem, nem horizonte comum de paixão indagadora, restando apenas as rotinas subalternas da reprodução de discursos feitos e frios, memorizados e logo esquecidos na lixeira do tempo.

### **Em torno da afinação e propósito da consciência e os seus desvios. Um estudo de caso: o fanatismo.**

Como responder à questão da finalidade da consciência (no caso de existir efectivamente tal finalidade, pois com que critérios afirmarmos que nascer, viver e morrer englobam um projecto existencial dotado de garantias escatológicas)? A nossa reflexão em torno desta questão não se deve confinar ao pensamento amiúde normatizado do mundo universitário. Não se deve também ficar-se pela lucubrações abstractas do especialista de seja qual domínio for, nem tão-pouco pelas sentenças articuladas nessa sabedoria que se prodiga nas proto-assembleias de intensa se bem que fugaz inter-subjectividade criadas em espaços públicos, por exemplo, no café, na mercearia, no transporte público, ao pé do quiosque de jornais, com o taxista, sentado à frente do engraxador de sapatos, nos correios, ou nos intervalos dos concertos. Na verdade, devem-se incluir na nossa reflexão todos estes espaços da palavra em movimento nas ruas e nas esquinas da cidade, devendo, contudo, almejar um tecido de vozes e

de significados ainda mais vasto. Por conseguinte, não deveríamos excluir da nossa reflexão a seguinte questão, decerto bem relacionada com a primeira, i.e., independentemente de chegarmos ou não a uma conclusão (um patamar de reflexão só aproximadamente consensual ou provisoriamente apaziguadora), que é esta: a partir do momento de articularmos uma resposta à primeira questão do propósito ulterior da consciência humana, resta interrogar-nos: *como havemos de proceder a seguir, uma vez munidos com uma resposta por mais ténue que seja, i.e., com uma mala conceptual ainda quase vazia?* Como conjugarmos o saber e o agir, independentemente das nossas premissas e das nossas conclusões, dados os condicionalismos internos da nossa espécie?

Perante a duradoura insolubilidade destas questões, a Engrenagem – que nos esmaga – pretende preencher o vazio – que tal insolubilidade pode vir a provocar – a todo o custo, esquecendo, porém, que não se trata de um vazio mas, sim, de um intervalo (criativo) entre a respectiva questão e a sua abundância interpretativa. Que Engrenagem então é essa? É difícil responder. Porquê? Julgamos que se deve ao facto de Ela se integrar, i.e., se racionalizar e se hiper-racionalizar (com base em meios materiais e virtuais) com a nossa experiência crescentemente normatizada, i.e., vigiada e gerida. De tão imbricada na sua hiper-funcionalidade, a tirania da Engrenagem deixa-se camuflar com facilidade, pois, como questioná-la? *De tão ubíquo tornou-se invisível.* O autoritarismo existe e persiste na medida em que perdemos de vista, ou melhor, *não sentimos já o intervalo*, potencialmente criador, entre o mundo que *já lá está* e o mundo a reinventar, uma reinvenção de que, como portadores de utopia, somos todos co-autores e co-responsáveis.

O sociólogo, historiador e filósofo da tecnologia Lewis Mumford (1895-1990), cuja bibliografia inclui *The Story of Utopias* (1922) de que se pode ler um excerto mais adiante, *Art and Technics* (1946), *The City in History* (1946), and *The Myth of the Machine* (dois volumes: 1967 e 1970). Mumford afirma o seguinte acerca da assídua convivência da humanidade com os mundos contrafactuais da utopia:

Mas por que razão pensaremos nós ser necessário falar sobre a utopia e sobre o mundo das ideias? Por que razão não permaneceremos imersos na segurança do mundo material, sem pensar em fugir para uma região aparentemente fora do espaço e do tempo? Bom, a alternativa que enfrentamos não é entre viver no mundo real ou sonhar a utopia, pois, dada a nossa natureza humana, só com uma forte disciplina – acessível apenas a um asceta hindu ou a um homem de negócios americano – é possível excluir da nossa

consciência um ou outro destes mundos. A verdadeira alternativa é entre uma utopia de escape sem objectivos definidos e uma utopia de reconstrução com uma finalidade. De uma forma ou de outra, parece que, num mundo tão cheio de frustrações como é o mundo «real», estamos condicionados a passar uma boa parte das nossas vidas mentais na utopia. (Lewis Mumford, *História das utopias*, trad. Isabel Donas Botto, Lisboa: Antígona, [1922] 2007, p. 23.)

**Qual é a consequência de suprimir o imaginário utópico senão a destruição do intervalo dos intervalos que a utopia concretiza em deliberação projectiva, aquele intervalo-mor sem o qual a cultura morre e o ser se canibaliza?**

O espírito da nossa era, i.e., o autoritarismo difuso, mal-disfarçado e hiper-funcional que inventou e visa abreviar cada vez mais o pseudo-intervalo que dista entre o momento apetitivo e o momento aquisitivo num mundo regido por um princípio de consumismo de instantes e prazeres sem história e sem fim, ofusca o verdadeiro intervalo que o ser humano encarna: um intervalo povoado pelos verbos pensar, sentir, escolher, criar, amar, agir e resistir. Sobretudo, resistir. Até o acto de respirar é resistir ao caixão de um coração desistente.

Afastados desse intervalo essencial, do contacto vivificador com o manancial de questionamento que possui, sujeitamo-nos à ideologia redutora da Engrenagem, pelo prisma do seu hiper-vigilante autoritarismo. Não obstante, a Engrenagem apresenta-se como portadora de verdades prodigiosamente benéficas para todos. Alardeia as suas proezas e promessas nas ágoras da humanidade, disposta, entretanto, a atacar quem não se alie às suas premissas (enganosas) de justiça equitativa e administrada probidade. Eis a sua maneira de responder ao mundo caótico, i.e., hiper-fértil e criativo.

Constate-se, contudo, sem delonga e sem pesar, o seguinte: o mundo participa do caos no seu devir evolutivo. O mundo é necessariamente caótico. Daí, o caos poder ser interpretado como uma ameaça ou, alternativamente, como um ponto de partida. De facto, há engrenagens e seres incapazes de se adaptarem a este princípio dinâmico da vida. No caso de indivíduos, chamam-se fanáticos, uma palavra cuja etimologia indica que o fanatismo se referia originalmente aos devotos de uma divindade, seja qual ou sejam quais fosse(m). O fanático era quem, na presença da alteridade absoluta da divindade, abrindo-se extaticamente ao *outro* transcendente, pressentia que tal encontro lhe transformaria a consciência, demar-

cando-lhe o caminho mais adequado pelas múltiplas sendas do *sensorium* caótico do universo. Eis um estado de êxtase – de fanatismo – a funcionar ao modo de um fármaco espiritual no seio de uma comunidade de extáticos.

A história veio revelar, porém, outras formas de entusiasmo ou extasiamento extra-racional notoriamente nocivas para a comunidade humana. Com efeito, o fanático moderno odeia a mudança (que nega), bem como a manifestação da diferença (que deseja destruir). Tal ódio constitui por certo uma espécie de paixão, mas trata-se sobremaneira de uma paixão tóxica. O fanático recusa a diferença como pertencendo a uma dimensão intrínseca da vida. Interpreta a persistência da diferença como um sintoma inequívoco do caos que teme. Contudo, recorde-se, a mutabilidade inerente à condição humana representa o próprio fermento da vida; impulsiona o motor da história; e está na origem da evolução da nossa memória civilizacional (pluricêntrica). A diferença instaura o processo dual de 1) *a humanização do animal humano* e 2) *a des-animalização do ser humano*. (Ser humano significa *tornar-se humano*. Tornar-se humano implica ter nascido para inventar novas determinações e novos destinos para uma espécie cuja evolução ulterior passará em parte pela sua auto-realização pós-biológica.)

A mudança, o dinamismo e a diferença veiculam a concretização gradual de uma comunidade potencialmente mais equitativa. O medo que o fanático sente – e que procura imediatamente, reflexamente abolir – é, na verdade, ou poderia ser, muito pelo contrário, o início de uma aprendizagem que o abrisse a uma compreensão mais aprofundada da sua própria realidade interior, da sua residência periclitante na Terra na companhia dos outros, da sua vizinhança às múltiplas torres de Babel em seu redor. Enfim, o fanático poderia assim aprender a amar a vida que, porém, optou por envilecer.

O ódio passional pode dar sentido e finalidade a uma vida vazia. Assim, as pessoas assombradas pela futilidade das suas vidas tentam encontrar novo conteúdo, não só dedicando-se a uma causa sagrada mas também alimentando uma ofensa fanática. Um movimento de massas oferece-lhes oportunidades ilimitadas para ambas. (...)

É interessante notar os meios pelos quais um movimento de massas acentua e perpetua a incompletude individual dos seus aderentes. Ao elevar o dogma acima da razão, não se deixa que a inteligência do indivíduo se torne auto-suficiente. A dependência económica mantém-se centralizando o poder económico e criando deliberadamente uma escassez

dos artigos essenciais para a vida. Desencoraja-se a auto-suficiência social com habitação apinhada e alojamento comum, e com a participação quotidiana em actividades públicas. A censura implacável da literatura, arte, música e ciência impede até os poucos criativos de terem vidas auto-suficientes. As devoções inculcadas de Igreja, partido, país, líder e crença também perpetuam o estado de incompletude. Cada devoção é uma tomada que exige o encaixe de uma parte complementar exterior. (Eric Hoffer, *Do fanatismo, O verdadeiro crente e a natureza dos movimentos de massas*, trad. Susana Serrão, Lisboa: Guerra e Paz, [1951] 2007, pp. 112, 141.)

O fanático ama, mas ama fanaticamente. Ama as suas ideias e as dos seus aliados em detrimento de tudo o resto (e o resto é o mundo inteiro no seu acontecer múltiplo e incessante). O fanático ama a pureza de um mundo – por ele fantasiado – que concebe à luz das suas ideias petrificadas: um mundo mais do que estável, mais do que ordenado e mais do que duradouro. Tão fantasiosamente ordenado e estável que lhe parece ser o reflexo de uma verdade absoluta mais do que absoluta. Para além disso, dado que se trata de uma pureza a conquistar, i.e., ainda à mercê, segundo ele, do caos do mundo, a verdade absoluta de que é o detentor único exige ao fanático um sacrifício e uma missão: a liquidação do mundo existente, a sua “desinfecção” peremptória e a sua homogeneização ideativa, e/ou rática, e/ou cultural. (Pela actuação do fanático, apercebe-se de que não existe nenhuma verdade pretensamente absoluta que não tenha sangue na letra da sua formulação e morte no espírito da sua lei terrível.) Contudo, o fanático negará sempre que a cultura seja fundamentalmente uma realidade heterogénea, que cresça efectivamente devido à sua pluralidade de vozes e destinos, de práticas e costumes, de crenças e cores. Perdura, contudo – apesar da insistência em contrário por parte do fanático – o facto de que a cultura não é, nem nunca foi, monolítica ou unidimensional. Se mesmo no bíblico Jardim do Éden, havia vozes divergentes. A título de exemplo, a serpente e mesmo os pássaros e restantes animais que partilhavam a mesma parcela do Jardim com o casal humanado. Quem sabe que outro destino teria tido este bíblico casal originário se tivesse sabido decifrar o seu chilrear celeste?

O maior feito da nossa humanização plural e colectiva, ao empreender a transformação, ou pedagogia, do animal designado por *homo sapiens sapiens*, é o de ter inventado o intervalo, i.e., o ter introduzido no repertório de fenómenos que fazem parte da vida a *imaginação produtora* de novas maneiras de pensar, agir e conviver para lá dos dados imediatos do mundo que *já lá está*. Em contrapartida, no tocante ao fanático, quanto

mais ama o estado de pureza por ele fantasiada, mais incapaz é de amar fora do cárcere ideológico dessa ideia que diz tanto admirar, i.e., fruto da sua própria auto-intoxicação raivosa. Noutras palavras, as suas ideias enfeitiçam-no até à cegueira e à surdez para com a pluralidade irredutível da vida. Na companhia de outros que pensam de acordo com semelhante penúria imaginativa, observa-se o resultado de tal feitiço *fanatizante*, i.e., a sua paixão pela pseudo-solidez do pensamento único e unidireccional; a militarização concomitante dessa mesma paixão; a palavra militarizada usada a seguir como arma, o corpo como muralha e o pensamento como obus.

O *não-pensar* teme o *pensar* porque optou por ser guardião feroz de um charco ao passo que o *pensar* tem todo o mar ao seu dispor. O *não-pensar* é um pensar em perpétuo *loop* fechado.

Ergue-se, então, na mente do fanático, a ideia de uma pseudo-utopia insustentável porquanto elimina dos seus pressupostos o que mais caracteriza a utopia ela própria. Com efeito, o pensamento utópico parte da leitura crítica de um estado determinado do mundo rumo à abundância imaterial de um mundo ainda em estado indeterminado: *cria-se a partir das energias incubadoras de uma imaginação amorosa*. A idealidade que funda o pensamento utópico (que não é o idealismo) autoriza o pensamento utópico a propor novas orientações para os *desiderata* do ser (que é sempre mais autenticamente e amplamente ele próprio quando cultiva fronteiras porosas). O chão deste mundo indeterminado é rigorosamente iluminado pela imaginação. O pensamento utópico crê na capacidade de o pensar se abolir a fim de se restabelecer renovado. Não teme a (sua própria) caducidade. *Ama as várias estações das certezas humanas, mesmo a sua estação terminal* (já que um fim é também – num universo detentor de múltiplos processos metamórficos – um início potencial). Abolir (mediante o pensar utópico) a norma irreflectidamente aceite para renovar; repensar para renascer: eis as palavras de ordem da criação utópica autêntica. Dito com outras palavras, aprender a ser-se integralmente a si próprio ao ser, em simultâneo, também o *outro*. O pensamento utópico pressupõe a fruição da diferença nas frestas das muralhas imateriais que nos albergam e, em simultâneo, confinam. A fruição da diferença é outra maneira de dizer: a vida que vivemos é a sombra da vida (em nós) ainda por realizar. Essa sombra assinala a presença de um intervalo. A utopia seria, nesse caso, o intervalo dos intervalos.

Muito distante das afirmações precedentes, o fanático parte da sua ideia do mundo em que está inserido que julga ser o palco de um caos



sem remédio (portanto, de uma impureza a eliminar) rumo a um novo mundo sobre-determinado de acordo com a eliminação de todo o intervalo de diferença e alteridade paritária. Assim, julga que o caos se transformará em ordem previsível, a história terá o seu guião definitivo e o sujeito humano terá o rosto de um único ser sem mácula e sem sombra. Deste modo, o fanático obedece a um deus mentiroso da sua própria lavra: mero cadáver ensanguentado e maquilhado. Eis, obviamente, uma imaginação que funciona com grades, correntes e capacetes. Uma imaginação que destrói.

Pensamento 345: Há uma linguagem universal para as ideologias trocarem as suas opiniões. Essa linguagem é o tiro,

Pensamento 346: Toda a ideologia se revê no espelho de Deus para se promover a Transcendência. Assim se torna plausível que diante dela se ajoelhe e diante dos adversários se dê ao gatilho. (Vergílio Ferreira, *Pensar*, Lisboa: Quetzal, 2013, p. 191.)

Vê-se o quão distantes o pensar e o agir do fanático estão daquele processo organizador e unitivo, cognitivo e activo do conceito de *Bildung* definido por Humboldt. Para o filósofo alemão, a *Bildung* concretiza os poderes transformadores da personalidade humana, cultiva as propriedades germinativas da sua inteligência, orienta as suas acções e o seu pensamento em virtude do horizonte comum vinculando o ser humano e o mundo e, por último, deixa vislumbrar a realidade de natureza unitiva desse mesmo relacionamento humanidade-mundo. É a idealidade concretizada desta união do ser e do mundo – eis a missão da universidade – que permite a transformação do ser, i.e., a sua emancipação integral como criatura criativa no mundo, um mundo que participa igualmente da mesma narrativa emancipatória, i.e., a finalidade histórica do mundo harmoniza-se com a concretização plena do sujeito humano, uma concretização que comporta responsabilidade ética e síntese intelectual. Assim, ser e mundo são realidades correlatas: compartilham um *telos* comum e complementar. É na vitalidade do relacionamento da humanidade-mundo, no facto de os seus destinos se cruzarem e se fundirem, que o indivíduo resiste à futilidade que de outro modo seria a sua inevitável sina, segundo o pensador e pedagogo alemão, i.e., a de um indivíduo presa a um estado de compreensão de si e do mundo desconexa e fruste, cuja subsequente actuação no mundo se reduz ao nível de impulsos momentâneos e dispersos – a um respirar e um estrebuchar desprovidos da tutela da razão deliberativa – enfim, um agitar ao serviço de uma vontade internamente precária e vulnerável a toda a espécie de demagogia. Essa vontade, vivida a nível individual, chama-se o radical monó-

logo de um espírito emuralhado. Julga que respira o ar mais puro das mais puras ideias, mas não: os seus pulmões crepitam com os alvéolos cheios de cinza e cimento. Essa mesma vontade, vivida a nível colectiva, chama-se totalitarismo. O totalitarismo: um regime cuja lógica profunda depende da eliminação (potencial ou efectiva) da comunidade humana como ideia e como realidade viva, uma lógica que suprime a possibilidade de existirem laços inter-subjectivos entendidos como narrativas construídas por criaturas biológicas e, em simultâneo, simbolizantes. Enfim, seres dotados de um legado de dispositivos animais e, igualmente, de uma capacidade de auto-apreensão criativa e mediadora do mundo que habitam e transformam ao mesmo tempo. O totalitarismo destrói, portanto, o mundo relacional da política, do pensamento e da vida em si. Interrompe o fluir do tempo humano. Renega a humanização do animal que somos. Trata-se de um regime que, para se prolongar, canibaliza a comunidade humana que ostensivamente o apoia e serve. Fim da estrada.

Assim entendido, o fanático, embora pareça dotado de um saber completo, uma vontade férrea e uma visão totalizadora no seu relacionamento consigo mesmo, com os outros e com o mundo entendido como o palco ulterior da sua actuação, padece, na verdade, de uma vontade ocupada por um estilo de pensamento tanto veemente quanto estático. Recusa a responsabilidade de pensar por si, sendo o pensar amadurecido fruto de uma afinação contínua da mente e uma vontade de compreensão fundada numa serena atenção prestada à abundância material e imaterial do mundo. Em lugar dessa vontade de compreensão, o fanático escolhe os discursos de pretensão totalizadora (que supostamente explicam tudo) e a consequente massificação da sua inteligência. (Imagine-se o inferno que não seria a nossa vida se, em lugar dos grandes bulevares e avenidas da imaginação, os jardins das nossas ideias e – o mais essencial de tudo – a vasta floresta de tudo o que não sabemos a crescer ao longo da modesta mas amada circunferência da nossa pequena cidade interior, tivéssemos, antes, uma multidão em fúria auto-congratatória e assassina a marchar no nosso desventurado crânio.)

Retomando as ideias expressas por Humboldt já referidas, a *Bildung* do fanático (que é, na verdade, uma anti-*Bildung*) limita-se ao cumprimento de rituais de irreflectida exterioridade e fanfarronice tosca, à sua obediência à hierarquia do gangue, à violência orquestrada dos seus actos em grupo e ao niilismo da sua agitação estéril. Para o fanático prima a recusa de crescer. Ora o fanático, à semelhança de todos nós, despertou à vida num dado dia a leste do Paraíso edénico. Porém, o seu despertar foi, no fundo, um adormecer. Não um adormecer: foi antes um abdicar, um abandonar e um sepultar.

Em contrapartida, *a pedagogia sustentável cultiva um estado de disponibilidade*. O ser e o pensar despertam todos os dias para uma realidade que não pára nem se deixa imobilizar (sem graves consequências); uma realidade que, por isso mesmo, devemos tentar entender mesmo com os instrumentos toscos ou incompletos ao nosso alcance. Contudo, em lugar de aceitar a natureza da mudança, que não deixa de experienciar a nível íntimo (embora o negue), o fanático projecta a causa e a culpa da sua sensação de desestabilização identitária no outro, i.e., esse «tu» – essa alteridade andante – que, por simplesmente querer cumprir com as incumbências e premências do seu próprio destino, passa a representar o perigo para quem odeia a condição comum de toda a humanidade. Essa condição define-se pelo nosso desamparo radical perante a magnitude exigente da vida.

Assim, o medo sentido em relação ao outro é o átrio do desentendimento. Incumbe-nos, porém, aspirar a um plano de reflexão e de actuação que operem nos antípodas do dogma (que leva ao fanatismo, que logo se cristaliza em medo para desembocar, em última instância, na violência).

*Será que a Escola contribui actualmente para tal plano de reflexão?*

No fanático, vislumbra-se uma lição para nós proeminentemente vital, que é esta: não se pode andar à boleia pela vida, i.e., depender dos discursos alheios como se de uma doutrina absoluta se tratasse; ou depender das verdades e das vontades dos outros sem graves consequências no que respeita ao cultivo do nosso próprio ser, pensar e agir deveras livres. O mundo humano não se “cura” pela purificação dos significados e das comunidades. *O mundo não tem cura porquanto não sofre de nenhuma doença*. Está, contudo, à mercê das nossas patologias bem humanas: a dos afectos, sobretudo, mas também a da ausência de solidariedade e, ainda, a da arrogância, dos nacionalismos, das ideologias exclusivistas e da erosão de sentido de comunidade, i.e., a erosão de um espaço comum de diálogo e deliberação no tocante às questões prementes da sobrevivência das espécies, inclusive, bem entendido, da nossa e do planeta em si.

Por conseguinte, não conseguindo amar o mundo – como ideia e como projecto, como missão ética e como responsabilidade partilhada entre todos – resta ao fanático tão-só destruí-lo. Destruir por destruir. Destruir pelo gozo doentio de expor a nuca macia da vida à faca da sua raiva, uma raiva-expressão da sua impotência perante a magnitude da vida. O fanático imagina, sim, um novo mundo erguido a partir dos escombros do mundo actual que deseja arruinar, que condena e deseja logo destruir. Mas pressente-se que esse novo mundo seria – no terrível caso de se concretizar algum dia – o alvo da sua fúria nunca deveras apaziguada visto que a sua imaginação está, no fundo, ao serviço – tal como,

paralelamente, Mefistófeles do *Fausto* de Goethe – do reino do nada: “Eu sou o espírito que só sabe negar!/E com razão: tudo o que nasce e vê/É digno apenas de morrer outra vez./Melhor seria, pois, nada nascer./Assim tudo o que no vosso dizer/É pecado, ruína, em suma, o Mal – /Esse é o meu elemento original”. (Johann W. Goethe, *Fausto*, trad., introd. e glossário João Barrento, Lisboa: Relógio D’Água, 1999, p. 89.)

*Embora afirme querer libertar o mundo do caos, o fanático leva tudo, afinal de contas, ao nada, i.e., precisamente ao caos que diz odiar. (Vê-se como o não-pensar, ou o pseudo-pensar, ou o pensar a-crítico do fanático leva precisamente ao seu contrário: o caos não como a fecunda circunstancialidade interna da inventividade humana, em resultado da qual se ergue a riqueza cultural mas, sim, como cárcere sem saída.) O não-pensar – de tão indiferenciado e desprovido de intervalo – ocasiona uma entropia moral no mosaico infinito da vida.*

Em contrapartida, o acto e o processo de pensar constitui o nosso amparo pessoal e colectivo contra as investidas da violência, i.e., essa epidemia do nada que nos espreita sempre.

É do caos que nasce a violência e é do caos que nasce a invenção. Se só existe um único rito, evolui-se, forçosamente, em direcção à petrificação cultural (...). Um ritual que é sempre o mesmo acaba por ser uma litania cultural que perde o sentido que deixa de gerir a emoção. (...) [P]assa a ser uma estereotipia comportamental; em suma, uma petrificação da cultura. Assim sendo, é incontestavelmente uma maneira de morrer. A outra maneira de destruir uma cultura é o caos: não podemos coexistir se não tivermos criado entre nós um ritual de coexistência, um ritual que nos permita trocar emoções, palavras, ideias e fazer projectos de existência. Entre estes extremos, que ambos condenam as culturas, há a invenção de rituais novos que permite a evolução das sociedades. As únicas culturas de boa saúde são as culturas que inventaram rituais de evolução. E onde vamos encontrar esses novos rituais? Naquilo a que chamo as franjas caóticas! É nelas que nascem os novos rituais. (...) No formigueiro, há sempre uma parte caótica, são as formigas que estão na franja. O meio ambiente do formigueiro está perfeitamente sincronizado, harmonizado, mas na franja, há formigas escondidas que fingem trabalhar, que fazem sabe-se lá o quê, que se agitam sem cessar. Em caso de variação ecológica, estas formigas descoordenadas vão poder inventar uma nova ordem, ao passo que as outras vão continuar a repetir o mesmo gesto. As que tinham um lugar no formigueiro vão ficar desadaptados ao passo que as que estavam numa ordem caótica vão, doravante, poder inventar um novo ritual, fazendo sobreviver o formigueiro. É da desordem que nasce a nova ordem. (Boris Cyrulnik, *O homem, a ciência e a sociedade*, trad. Ana Rabaça, Lisboa: Instituto Piaget, 2004, pp. 75-77.)

Há uma lição de vida a reter nesta etapa da nossa reflexão: um dos perigos que assola o ser humano na sua jornada é este: perder a inocência que deveria guardar, guardando a inocência que deveria perder. O fanático perdeu a inocência que lhe era essencial para poder manter-se poroso à pluralidade dos sistemas de vida, à pluralidade de histórias que compõem o mundo e à riqueza das “franjas caóticas” de que fala o neurologista Boris Cyrulnik.

O mundo – este mesmo mundo a ser vivido entre nós neste mesmo instante – por mais imperfeito que seja, é o nosso elo mais resistente com o passado e com o futuro, com a história presente e a história possível, às tantas, com a vida ela própria. A utopia diz: sempre mais vida, sempre mais caos e sempre mais pensamento.

A imaginação utópica prende-se com a nossa decisão e a nossa disponibilidade para amar o mundo – mesmo esse mundo terrível que *já lá esta* – de modo que o nosso pensar e agir possam contribuir para a sua árdua transformação.

A nossa missão é a de resgatar o mundo, não destruí-lo.

### **Quatro premissas formuladas à luz da nossa reflexão e dos autores citados até agora:**

- o neoliberalismo é uma forma de fanatismo;
- a Escola actual, que rouba tanto ao docente como ao aluno o seu agenciamento (agency) no cultivo da inteligência e concretização das potencialidades da sua personalidade, é uma forma de fanatismo;
- a lógica institucional que ordena e regula, que administra e programa, que legisla e institui, é também um fanatismo;
- o fanatismo é uma doença do ser que se manifesta no discurso fechado e que habitualmente desfecha na violência, quer física, quer simbólica, quer institucional.

### **Quanto à primeira premissa:**

Em torno do tema do fanatismo do neoliberalismo, Noam Chomsky (n. 1928) afirma o seguinte:

É bastante difícil explicar o que está a fazer o Banco Central Europeu (BCE), exceto em termos de guerra consciente de classes. Um espectro bem alargado de economistas, incluindo

alguns bastantes conservadores, reconhecem que a pior política possível durante uma recessão e a da austeridade. É preciso estimular as economias durante uma recessão, não levá-las ao declínio. Mas o BCE está a aderir rigidamente a programas de austeridade sobretudo sob influência alemã. (...) O BCE tem um único objectivo: controlar a inflação. É um banco de banqueiros, nada tem que ver com a população. Tem como alvo uma inflação de 2 por cento e não se pode ameaçar isso. (...)

O efeito é que os países mais fracos da União Europeia nunca conseguirão saldar a dívida sob estas políticas. Na verdade, os níveis de dívida estão a piorar. À medida que se reduz o crescimento, reduzem-se as possibilidades de pagamento da dívida. Assim, essas nações afundam-se cada vez mais na miséria. Sob as diretivas do BCE, países com a Grécia e a Espanha, em particular, estão a ser punidos e esmagados.

É difícil pensar numa razão para isto, para além de uma guerra de classes. O efeito das políticas é enfraquecer medidas de previdência social e reduzir o poder dos trabalhadores. Isso é guerra de classes. Funciona muito bem para os bancos, para as instituições financeiras mas, para a população, é terrível. (Entrevistas a Noam Chomsky por David Barsamian, *Mudar o mundo*, trad. Raquel Dutra Lopes. Lisboa: Bertrand, 2014, pp Noam Chomsky, *Mudar o mundo*, trad. Raquel Dutra Lopes, Lisboa: Editora Bertrand, 2014, pp. 91-92.)

*No espaço utopicamente desmilitarizado e desamparado da sala de aula*, i.e., no espaço público criado entre docente e alunos, que é também uma espécie de palco aberto onde ideias e memórias se expõem e exploram, experimenta-se aquilo a que chamamos um estado de *reverência natural* (que inclui, bem entendido, *a irreverência das ideias*, segundo afirmou no meio do diálogo um aluno nosso de nome Diogo), i.e., o estado privilegiado do ser indagador que vive realmente atento ao mundo em seu redor. Etimologicamente, o vocábulo *reverência*, proveniente de um étimo de raiz indo-europeia, *wer-e*, significa tornar-se consciente de algo, perceber, ou adoptar uma atitude vigilante. Eis, no nosso entender, uma dimensão da cultura pedagógica notavelmente viável: discernir e, a seguir, encarnar níveis cada vez mais cientes da vida, i.e., a sua partitura infinda, o seu *pathos* específico e a sua problemática exultante.

Repare-se que tal reverência não é nunca dócil nem passiva. Convo-ca-nos continuamente para uma atitude de amorosa destruição perante tudo o que se congelou em encontro alienado, busca parada ou penúria cognitiva imposta.

Uma cultura pedagógica viável prepara-nos para os banquetes da reflexão e a inesgotabilidade do intervalo que a vida atentamente testemunhada nos proporciona.

On ne saurait saisir l'intervention freudienne, dans le champ spécifique de la psychiatrie, en dehors de sa filiation humaniste et romantique. Avec la notion freudienne d'inconscient, l'involution de l'étrange dans le psychisme perd son aspect pathologique et intègre au sein de l'unité présumée des hommes une *altérité* à la fois biologique *et* symbolique, qui devient partie intégrante du *même*. (Julia Kristeva, *Étrangers à nous-mêmes*, Gallimard, 1988, p. 268.)

**Em torno da questão de escolha, a nível deliberativo, no que respeita à magnitude da vida, a nossa finitude e a finalidade da consciência humana no universo. Exemplificação da abundância imaterial e interpretativa de uma espécie indagadora.**

Regressa-se finalmente à questão levantada no início da nossa reflexão nesta secção introdutória, a da eventual finalidade da nossa consciência terrena perante a vastidão inumana do cosmos – uma *aporia* pessoana, por excelência. Concretiza-se agora uma primeira incursão no que respeita a esta questão, munida com algumas premissas e alguma reflexão já percorrida ao longo das páginas precedentes. Face a esta área de questionamento “chaotic and hyper-fertile”:

- revelar-nos-á a questão da finalidade da consciência humana no universo precisamente o seu contrário, i.e., a ausência de qualquer finalidade ou desígnio: o nada? Se assim for, a existência humana operaria sob um céu estreito e ocamente opressivo, sujeita, em última instância, a uma realidade incomensurável com quaisquer desígnios humanos, indiferente a toda a tentativa de erguer significados que transcendam a serrania inumana de cada instante-abismo, bem como a qualquer saber que se pretenda efectivamente emancipatório; em tal caso, teríamos tão-só o eterno teatro do grito e do estrebuchar que a implantação de uma ordem social de violenta arbitrariedade e irracionalidade quotidiana normaliza e perpetua (o niilismo);
- será a consciência humana o corolário exterior, a expressão de uma condição animal tanto doentia quanto inútil, o metabolismo nervoso de um ser por trás do qual se oculta uma barbárie tanto ilimitada quanto demente?; a consciência dita humana será, na

verdade, o álibi irrisório que mal oculta o caos instintivo e violentamente irracional subjacente a toda a ordem social? (o absurdo: o par saber/poder ao serviço da destruição e da desrazão sem fim e sem remédio, produzidas por um animal intrínsecamente desnor-teado que, afinal de contas, somos todos nós – seres afinal *irremediavelmente* humanos);

- será que a consciência humana é o campo magnético à volta do qual o mundo – as suas leis, a sua compreensibilidade, a sua realidade efectiva – orbita como se a consciência fosse o seu ponto de origem orgânica e *princeps* não só estrutural mas também legislador?; nesse caso, a consciência humana representaria a sede fundadora, bem como a destinatária ulterior da realidade *factual* do cosmos; a mente-morada seria então o telos singular e único do mundo cujos poderes imaginativos e cognitivos seriam abrangentes e definitivos; assim, a consciência – o centro epistemologicamente criador do universo – acolheria a *factualidade* (mera realidade tributária em relação à consciência), dando-lhe a sua estrutura essencial em harmonia com os poderes produtivos e imanentes da mente: face à consciência, o mundo passa a considerar-se o seu corolário materializado (o idealismo);
- alternativamente, será a consciência capaz de abdicar da crença, expressa na premissa precedente, na sua unidade cognitivo-subjectiva abrangente e fundadora (o idealismo), i.e., abdicar da crença numa produção ideativa absoluta sediada no *endo-córtex* da mente em proveito de uma objectividade operacional independente e autónoma? Nesse caso, descobrir-se-ia a vigorar no mundo novas oportunidades organizadoras da vida oriundas do *como* sobre a ascese visionariamente interior do *porquê*?; se assim for, haveria uma subsequente quantificação e, em última instância, *comodificação* do instante (o tempo) com vista à realização do triunvirato moderno, i.e., a utilidade, a produtividade e o êxito, segundo a lógica de raiz positivista. A consciência humana obedeceria sobretudo então a um processo de industrialização das subjectividades, a uma linha de montagem da inteligência? (a racionalidade instrumentalista);
- será a actividade realmente ao alcance da consciência algo diferente do que até agora se tem proposto?; nesse caso, a de deslindar o contrato estável e cognoscível da realidade para lá dos estados extáticos da consciência?; uma inteligência orientada, portanto, para a exploração da abrangente circunstancialidade



exterior passível de observação e investigação pelo indivíduo se bem que fora do alcance hegemónico da mente legisladora?; uma exterioridade cujos estados e fases, ritmos e operações formam estados independentes e consubstanciais com o mundo do *exo-córtex*?; nesse caso, seriam estados apreendidos mediante uma grelha cognitiva autónoma – sendo a mente agora tributária do mundo – que visa exprimir em sistemas explicativos a gramática profunda do mundo; nesse caso, a consciência humana centrar-se-ia na onnipresente, omni-temporal e omni-contextual *evidência* dessa autonomia operacional que se chama mundo; a partir dessa totalidade (=mundo), tudo o resto (=nós) inevitavelmente se inferiria (o realismo);

- será a consciência estruturada de tal maneira que pode e deve promover uma incessante interrupção e, até, subversão de todo o contrato considerado estável entre a mente e o mundo – entre os processos da vida e uma determinada gramática social do mundo, um mundo cuja verdade a humanidade, ora simboliza, ora produz, segundo os seus divergentes interesses e um variável posicionamento sócio-económico que obedece a uma gramática societal historicamente determinada (e manipulada), numa instável simbiose de memória e processos, factos e destinos? Nesse caso, o trabalho da consciência seria primordialmente o de decifrar o que está em jogo em relação à consciência (situada) e ao mundo (sitiado pelas contradições inerentes à história humana). Eis uma história da consciência humana cuja dinâmica seria fundamentalmente agónica e criativa, conflituosa e transformadora, conceptual e socialmente produtiva (a dialéctica);
- ou será que a consciência organiza a sua actividade fundamental em termos de uma árdua jornada de resistência ao estado de hipnose (radical) imposta pelos nossos sentidos terrenos?; será que a consciência anseia por uma ascensão simbólica de aperfeiçoamento, i.e., o despertar, fruto da decisão de pensar contra o grão das evidências imediatas fornecidas pelos nossos sentidos? Nesse caso, a consciência exigiria uma subsequente ascese por via simbólica (guiada pela luz de um saber arcano supostamente encerrado em tais símbolos). Exigiria igualmente uma fidelidade à intuição da natureza verdadeira do real *para lá da realidade imediata* que é, afinal de contas, uma ilusão irremediável (que até a materialidade das coisas é, nesse caso, um mero preconceito nosso apoiado pelos sentidos, por definição, contingentes e equívocos: ver esta ideia expressa, por exemplo, nas *Notas para a Recordar*);

*ção do meu Mestre Alberto Caeiro* da autoria de Álvaro de Campos, heterónimo de Fernando Pessoa). Haverá para lá do mundo sensorialmente apreendido uma realidade definitiva (não acidental), liberto, portanto, de toda a contingência: simples luz sem treva? O mundo que habitamos, i.e., a nossa casa terrestre, seria, nesse caso, e no seu todo, o reflexo falso que só se transcende mediante as etapas iniciáticas empreendidas por uma consciência devidamente preparada e apurada. Conclui-se que, sob esta óptica, o mundo seria um mero desvio, a consciência apenas um distúrbio óptico ou equívoco cognitivo. Assim entendido, o mundo seria, apesar da sua evidência *prima facie* (que, num primeiro tempo de consciência tosca, nos parece, irrefutável), o palco do nosso estado de radical alienação epistemológica e espiritual (o gnosticismo ou outra via esotérica de auto-transformação espiritual; a vida como processo de ascese com vista ao regresso eventual ao real perdido; a vida plena – pós-empírica – entendida como uma espécie de negatividade luminosa em contraposição à nossa consciência opacamente terrena);

- a consciência evidenciaria a capacidade de se realizarem passos progressivos por via do árduo equilibrar da violência que a evolução natural nos legou – uma Natureza à qual pertencemos e, ao mesmo tempo, não pertencemos? Pertencemos e não pertencemos à Natureza por termos evoluído no sentido de nos tornarmos cada vez mais artífices do nosso mundo, que, por conseguinte, não habitamos simplesmente nem à qual nos adaptamos literalmente – ao modo das outras espécies animais – mas, antes, transformamos em artefacto em virtude da nossa inerente inventividade. A consciência humana caracterizar-se-ia então pela busca contínua de um equilíbrio eco-neuro-cultural à luz daquilo que nos caracteriza: a imbricação dinâmica das “franjas caóticas” (de cariz criativo, segundo Boris Cyrulnik) e os “rituais de coexistência” arduamente estabelecidos e codificados apesar da nossa natureza sempre capaz de agressividade e violência (na encruzilhada da neurociência, etologia, filosofia e sociedade).

Perante este exercício de reflexão em torno da finalidade da consciência humana (tema inesgotável), frisa-se o seguinte: o *não-saber* não impede o *pensar*. Pelo contrário, o *não-saber* fomenta a curiosidade e a busca. Juntas, estas florescem sempre que se pratique a indagação autónoma e criteriosa. O *não-saber* é a outra face da plenitude. O *não-pensar*, porém, é limitativo. Oculta o seu vazio em decretos, dogmas e rotinas de

agitação. Recusa a permeabilidade e a escolha. O *não-pensar* considera o *outro* como sendo o lugar desprezível de um saber proibido. Ao enjeitar esse lugar, abandona igualmente a possança sedutora da vida.

Il s'agit d'arriver à l'inconnu par le dérèglement de *tous les sens*. Les souffrances sont énormes, mais il faut être fort, être né poète, et je me suis reconnu poète. Ce n'est pas du tout ma faute. C'est faux de dire: Je pense: on devra it dire on me pense. – Pardon du jeu de mots.

JE est un autre.

(Carta a Georges Izambard, datada de 13 Maio, 1871, das “Lettres dites du voyant”, in Arthur Rimbaud, *Poésies, Une saison en enfer, Illuminations*, ed. Louis Forestier, pref. René Char, Gallimard, 1999, p. 84.)

O espírito pedagógico, de que este volume procura ser reflexo e con-substanciação, visa outra coisa. Visa *encarnar o outro*. Não acredita em saberes proibidos. Porquê? Afirmamos o seguinte à laia de resposta: a Escola a que aspiramos é aquela *alteridade* inexaurível que nos completa.

### **RESISTIR: a norma não pensada é de natureza coerciva**

«This is the inscription that was written:

MENE, MENE, TEKEL, UPHARSIN

Here is what these words mean:

*Mene*: God has numbered the days of your reign and brought it to an end.

*Tekel*: You have been weighed on the scales and found wanting.

*Parsin*: Your kingdom is divided and given to the Medes and Persians».

(Old Testament, Book of Daniel V, vv. 25-28)

*Durma. Durma. Durma.*

*(Dormir... Dormir... Dormir...)*

*Sem sonhar, sem pensar, sem acordar.*

*Acordar sem despertar, beber sem nunca ter aprendido a ter sede.*

*Atravessar a rua sem saber para onde, gritar sem ter boca, pensar sem chão nem céu.*

*Eis a vida que prepararam para si. Uma vida que não nasceu consigo.*

*Eis então a vida que o mata.*

## **Resistir ou não resistir? Eis a questão. Nas mandíbulas da Engrenagem. Cinco abordagens críticas.**

### **O que está em jogo? Primeira abordagem**

**N**o seu volume intitulado *Globalization, The Human Consequences*, o sociólogo Zygmunt Bauman (n. 1925) aborda a reconfiguração dos espaços urbanos e a sua simbologia arquitectónica no *agon* sócio-político contemporâneo. A sua análise proporciona uma interpretação da panóplia de estratégias mediante as quais a elite “exterritorial” (usufruidora de uma existência “dephysicalized”, desvinculada de toda a realidade local – onde a população local tradicionalmente determinava as normas, valores e práticas da comunidade inter-subjectiva – liberta, por conseguinte, de toda a responsabilidade a não ser à sua própria existência economicamente hiper-privilegiada e auto-isoladora) se segrega definitivamente da vasta maioria da população do planeta globalizante. Cita o geógrafo Steven Flusty cujas descrições dos novos espaços arquitectónicos da cidade – servindo para acomodar os “exterritorials” no mundo cada vez mais polarizado sob o impacte dos processos de globalização – Bauman elogia pela sua pertinência conceptual:

Flusty deploys his unique knack for coining precisely targeted and poignantly suggestive terms to distinguish several varieties of such spaces which supplement each other and combine into a new urban equivalent of the moats and turrets that once guarded medieval castles. Among such varieties, there is ‘slippery space’ – ‘space that cannot be reached, due to contorted, protracted, or missing paths of approach’; ‘prickly space’ – ‘space that cannot be comfortably occupied, defended by such details as wall-mounted sprinkler heads activated to clear loiterers or ledges sloped to inhibit sitting’; or ‘jittery space’ – ‘space that cannot be utilized unobserved due to active monitoring by roving patrols and/or remote technologies feeding to security stations’.  
(Ver: Steven Flusty, cit. in Zygmunt Bauman, *Globalization, The Human Consequences*, Cambridge, RU: Polity Press, 1998, p. 20.)

Esta pluralidade de espaços que integram a nova paisagem urbanística ao serviço da elite “exterritorial” forma o mapa de “interdictory spaces” que determinam os destinos e desvios dos cidadãos.

Adiciona-se neste contexto uma nova categoria do espaço urbanístico: o *arcus triumphalis* do poder imperial romano agora transposto para os arcos triunfais da contemporaneidade. Estes fundem-se com a

paisagem arquitectónica de modo a realçar e, em simultâneo, normalizar as novas Torres de Babel da elite todo-poderosa. Já não celebram ou comemoram a vitória no plano geo-político mas, antes, o ferozmente defendido exclusivismo celebratório da classe dominadora actual que vive de acordo com a velocidade cibernética das finanças, comunicação e mobilidade.

Uma arquitectura de franca expressão triunfalista que celebra a excepionalidade da sua posição, i.e., a sua isenção do *agon* colectivo de aspiração emancipatória ao serviço de um processo democratizante. (Mais do que isenção, tal isenção encerra uma incompatibilidade ou mesmo animosidade a respeito dessa aspiração.) Por debaixo das sombras projectadas pelos arcos triunfais que povoam o espaço dito público, alguns cidadãos passam impunes. Outros serão imediatamente detidos e/ou intensamente entrevistados antes de receberem (ou não) a autorização para penetrarem no domínio da prometida plenitude que aguarda do outro lado da bela pedra curva. Ainda outros (a maioria de nós) serão simples e peremptoriamente excluídos do *feeding frenzy* actualmente em curso no mundo que hoje em dia se canibaliza. Os arcos triunfais não são, por vezes, feitos de pedra, nem ocupam um espaço urbanístico determinado, evidenciando-se, antes, em estados de ostensiva leveza momentânea sem quererem deixar no seu enalço nenhuma progénie material. Por exemplo, pode haver um quase imaterial *arcus triumphalis* num sorriso. Detecta-se quando, na curvatura propositadamente sedutora da boca, um meio-centímetro de dureza se vislumbra fugazmente – podendo manifestar-se no meio de uma conversa – nas comissuras dos lábios de quem nos dirige a palavra amena. Pode alojar-se também na voz: uma aparente candura que modula as vibrações sonoras emitidas pela laringe – detectável por quem esteja atento – num oscilar frásico entre o solícito e o decretal, entre o afável e o impaciente, entre o triunfalista e o desapiedado.

Seja qual for a nossa relação com os *arcus triumphalis* da nossa vida actualmente em proliferação, pisemos a sua pedra monumental com cuidado. Por debaixo dos nossos pés jazem os sacrificados (que a sombra projectada pela bela e marmórea pedra mal consegue encobrir).

## O que está em jogo? Segunda abordagem

Sharon Beder; professora honorífica na *Faculty of Arts da Universidade de Wollongong* em New South Wales, Austrália, autora de dez livros, entre os quais *Global Spin: The Corporate Assault on Environmentalism*, *Selling the Work Ethic: From Puritan Pulpit to Corporate PR* e *Suited Themselves: How Corporations Drive the Global*

*Agenda*, recipiente, em 2001, do *World Technology Award for Ethics*, escreve no seu ensaio “The Corporate Assault on Democracy”:

So-called ‘free’ markets are becoming the new organising principle for the global order. The idea that governments should protect citizens against the excesses of free enterprise has been replaced with the idea that government should protect business activities against the excesses of democratic regulation. As a consequence, the ideals of the nation-state have been diluted and distorted.

Democratic ideals such as an adequate level of health and education for all have been sacrificed to provide business opportunities for corporations. The tragedy is that by the time the world’s citizens realize the consequences of this loss, their ability to regain power and reorder priorities democratically will be obstructed by the World Trade Organisation (WTO). The collective corporate ambition to rise above the reach of democratic controls will have attained its ultimate success.

Corporate values emphasise mass conformity, subordination to authority, obedience and loyalty. Ironically, these values, which undermine individuality and freedom of expression, have been encouraged in the name of individuality and freedom. The market values of competition, salesmanship and deception have replaced the democratic ideals of truth and justice. Economic relationships have replaced social relationships. The power of the state has become subordinate to corporate interests. The realm of politics has increasingly narrowed as all major political parties are enrolled in the service of corporate interests.

The conflict between democratic values and corporate values is even more evident at a personal level. In the new global culture – where people are rewarded for their greed, their ruthlessness and their ambition to climb career ladders, their ability to deceive and manipulate others, their willingness to suck up and network with the right people and keep their personal opinions to themselves – increasingly there is little room for the expression of higher human values and qualities such as generosity, compassion, selflessness, willingness to seek out and expose the truth, courage to fight for justice. (Sharon Beder, “The Corporate Assault on Democracy”, *The International Journal of INCLUSIVE DEMOCRACY*, vol. 4, no.1, (January 2008): <[http://www.inclusivedemocracy.org/journal/vol4/vol4\\_no1\\_beder.htm](http://www.inclusivedemocracy.org/journal/vol4/vol4_no1_beder.htm)>)

Perante esta situação descrita por Beder em que realça a diferença entre os valores democráticos e os valores cultivados pelas entidades empresariais de alcance global hoje em dia predominantes, interroga-se: qual é a cultura pedagógica capaz de compreender e contrariar tais entidades que minam o projecto da universidade pública, concebida para operar ao serviço da sociedade em geral com vista ao desenvolvimento da comunidade humana no seu todo?

### **O que está em jogo? Terceira abordagem**

Noam Chomsky, *Mudar o mundo*: “Aprender a descobrir”:

Os conflitos acerca do que a educação deveria ser remontam mesmo ao início do Iluminismo. Há duas imagens impressionantes que julgo que condensam a essência do conflito. Por um lado, a visão de que educação deveria ser como despejar água para um balde. Todos sabemos, a partir das nossas próprias experiências, que o cérebro é um balde bastante furado, pelo que é possível estudarmos para um exame sobre um tópico que não nos interessa, aprendermos o suficiente para passarmos e, uma semana depois, termos esquecido de que tratava a matéria. A água verteu. Contudo, esta abordagem à educação treina-nos para sermos obedientes e seguirmos ordens, mesmo que sejam insignificantes. O outro tipo de educação foi descrito por um dos grandes fundadores do sistema de educação superior, Wilhelm von Humboldt, uma figura de proa do liberalismo clássico. Ele disse que a educação deveria ser como esticar uma corda que o estudante seguiria à sua própria maneira. Por outras palavras, trata-se de fornecer uma estrutura geral na qual o aluno – seja criança ou adulto – explorará o mundo de acordo com as suas características criativas, individuais e independentes. Desenvolvendo-se, não apenas adquirindo conhecimento. Aprendendo a aprender. (Entrevistas a Noam Chomsky por David Barsamian, *Mudar o mundo*, trad. Raquel Dutra Lopes, Lisboa: Bertrand, 2014, pp. 149-150.)

Na severa dicotomia estabelecida pela imagem do balde e a do fio, referidas por Chomsky, vislumbra-se com nitidez o que está em jogo no *agon* pedagógico: a nível individual, a maturação psicológica, emocional, cognitiva e cultural ou, inversamente, o atrofiamento da consciência crítica, a aceitação pacificada da arbitrariedade, a irracionalidade como condicionalismo permanente e determinante da vida, o embotar da imaginação produtiva em parcelas de conhecimento de segunda mão desconexas

entre si e superficiais; a nível colectivo, o cumprimento do projecto do Iluminismo, i.e., o questionamento dos fundamentos auto-legitimadores da tradição (política, religiosa, moral, conceptual, estética) por via de um processo de subjectivação criticamente reflexiva; o sujeito como projecto de emancipação relativamente às estruturas institucionais em vigor na sua comunidade humana; a busca de novas formas e critérios de legitimação institucional que tomem em conta e se actualizem de acordo com uma humanidade ávida de esclarecimento ou, inversamente, o revigorar do autoritarismo político, de regimes económicos pouco ou nada representativos dos projectos de vida da população em geral, a atomização do cidadão até ao estado de entidade instrumentalizada por uma ou outra ideologia (que o esmaga) e a industrialização ou standardização da mente. Trata-se de um regime de intensa normatização em virtude da qual a norma se torna ideologicamente ubíqua e, de tão ubíqua, invisível. Esta normatividade não questionada reflecte um perigo dos maiores para a *Bildung* do ser humano.

### **O que está em jogo? Quarta abordagem**

Aldous Huxley (1894-1963), autor da ficção distópica *Admirável Mundo Novo* (publicada em 1932) escreve uma espécie de post-scriptum extenso intitulado *Admirável Mundo Novo Revisitado* (publicado em 1958) que explora os temas previamente desenvolvidos pelo autor em moldes ficcionais. O autor aborda os temas em doze capítulos entre os quais: “Quantity, Quality, Morality”, “Propaganda in a Democratic Society”, “Brainwashing”, “Chemical Persuasion” e “Education for Freedom”. Optou-se por destacar a seguinte passagem extraída do décimo capítulo intitulado “Hypnopaedia”:

É a hipnopédia a espécie de instrumento que personagens oficiais, delegadas para exercer a autoridade numa sociedade democrática, devem ser autorizada a usar como bem lhes parecer? (...) A hipnopédia, se é eficaz, seria um instrumento tremendamente poderoso nas mãos de qualquer pessoa que se encontre numa posição que lhe permita impor sugestões sobre uma assistência que não seja livre. Uma sociedade democrática está baseada na convicção de que se abusa muitas vezes do poder e que convém, por consequência, não o confiar aos funcionários, senão em quantidades limitadas e por períodos de tempo limitados. (...)

Os ideais da democracia e da liberdade chocam com o facto brutal da sugestibilidade humana. (...) É a liberdade individual



compatível com um alto grau de sugestibilidade individual? Podem as instituições democráticas sobreviver à subversão exercida do interior por especialistas na ciência e na arte de explorar a sugestibilidade dos indivíduos e da multidão? Até que ponto pode ser neutralizada pela educação, para bem do próprio indivíduo ou para bem de uma sociedade democrática, a tendência inata a ser demasiado sugestionável? (Aldous Huxley, *Regresso ao Admirável Mundo Novo*, trad. Rogério Fernandes, Lisboa: Edição «Livros do Brasil», [1958] 2000, pp. 184-85, 198-99.)

O autoritarismo do *Zeitgeist* actual pressupõe a sugestibilidade humana assinalada por Huxley. Constitui um dos elementos do actual regime globalizante de engenharia social e cognitiva realizada em nome da perpetuação da Engrenagem. O que Huxley plausivelmente não reconheceu em 1958 é o facto de a democracia em si e as suas instituições associadas (a Escola, os órgãos representativos, executivos e jurídicos) serem igualmente alvo da sugestibilidade. Álvaro de Campos, nas *Notas para a Recordação do meu Mestre Alberto Caeiro*, afirma: “Para mim ser ‘real’ consiste em ser susceptível de ser experienciado por todas as almas: e isto obriga-me a acreditar num Hipnotizador Infinito, pois criou uma sugestão chamada universo capaz de ser experienciado por todas as almas, não só reais, mas até *possíveis*” (54). Que ilação se pode tirar desta observação feita pelo heterónimo pessoano? O real chega-nos pelas mãos de um prestidigitador (cósmico, i.e., onnipresente), cuja actuação coincide com a história natural do universo material. Perante o seu poder de sugestibilidade absoluto, incumbe-nos cultivar os meios de natureza primordialmente *imaterial* adequados para uma *deshipnotização* parcial. Tais meios pressupõem, por sua vez, a criação de níveis elevados de discernimento crítico, a capacidade de gerar novas sínteses de consciência – *the ongoing and open-ended rebooting of consciousness* – e o desenvolvimento da capacidade criativa da humanidade nas suas vertentes mito-poética, técnica e conceptual.

Segundo o engenheiro Campos, tudo é alvo de sugestão, sendo a sugestibilidade inerente à nossa condição como criaturas vivas e contingentes. Assim entendido, mesmo a democracia é tributária da sugestibilidade. Então, como agir, como pensar e como viver?

Propõe-se o seguinte: a Escola – uma vez dotada de uma cultura pedagógica liberta do autoritarismo reinante – representa a membrana protectora contra as investidas do “Hipnotizador” e os seus numerosos representantes. *Pensar bem* forma uma espécie de membrana. *Pensar bem* significa: deixar-se sugestionar pela abundância cognitiva do intervalo (i.e., o intervalo patente entre os dados imediatos da consciência –

hipnotizada – e as clareiras de um *ver desagrilhoado*). *Pensar bem* alimenta-se de tudo o que essa membrana protectora regista e apreende porquanto os efeitos nocivos da hipnose formam mais tarde a base do fármaco imaterial que nos sarará. Há, portanto, uma pedagogia patente no real que o Hipnotizador esqueceu e que a Engrenagem desprezou: o recurso da resistência nos interstícios da hiper-vigilância, os percursos do ser nas intermitências do poder, o eros imaterial e irresistível inerente ao saber.

A consciência humana é doente de sugestibilidade, segundo Huxley. Daí, a única cura – a nível pedagógico – ser uma formação cultural com vista à salvaguarda da curiosidade intelectual e à integração equilibrada e criteriosa da personalidade humana. A Escola, assim entendida, vocaciona o indivíduo para ser o mensageiro da sua própria libertação: a manifestação do ser possível num universo turvo.

É nesta circunstancialidade periclitante que a comunidade humana aprende a persistir.

### **O que está em jogo? Quinta abordagem**

O filósofo e sociólogo Jean-François Lyotard (1924-1998) escreve acerca do destino do sujeito no período da pós-modernidade técnico-científica:

Mas a vitória da tecnociência capitalista sobre os outros candidatos à finalidade universal da história humana é outra maneira de destruir o projecto moderno, dando ar de o realizar. O domínio do sujeito sobre os objectos obtidos pelas ciências e pelas tecnologias contemporâneas não se faz acompanhar nem por mais liberdade, nem por mais educação pública, nem por mais riqueza melhor distribuída. Faz-se acompanhar por mais segurança nos factos.

Mas só aceita o êxito como critério de juízo. Ora não pode dizer o que é o êxito, nem porque é bom, justo, verdadeiro, visto que o êxito constata-se, como uma sanção cuja lei se ignora. Não cumpre, portanto, o projecto de realização da universalidade, mas, pelo contrário, acelera o processo de deslegitimação. É isso o que a obra de Kafka, nomeadamente, descreve. Mas é também o que significa o próprio princípio das axiomáticas nas formalizações científicas. (Jean-François Lyotard, *O pós-moderno explicado às crianças, Correspondência 1982-1985*, trad. Tereza Coelho, Publicações Dom Quixote, [1986] 1987, p. 32.)

**A destacar:** a constatação do critério único do “êxito” sancionado (tributário das “axiomáticas nas formalizações científicas”), em consonância com os imperativos da “tecnociência capitalista”. Tal critério único aplica-se de modo exclusivista à determinação do verdadeiro significado do projecto histórico da humanidade, à finalidade ontológica (escatológica) da vida humana em si e à organização da comunidade humana como entidade proeminentemente produtora de significados e destinos. A consequente redução da interpretação da vida a este critério único – condição captada de modo literário por Franz Kafka, autor referido por Lyotard nesta passagem – acarreta como consequência a “deslegitimação” do projecto da modernidade (agora devorado por dentro pela hegemonia de um saber considerado exclusivamente – leia-se, unidimensional ou despoticamente – válido em detrimento de todas as outras formações enunciatórias ao alcance da inteligência humana), um projecto, recorde-se, alicerçado na ideia da universalidade das suas aspirações: a liberdade política dos povos e a liberdade auto-determinante do indivíduo. Esta liberdade dual fundava-se, por sua vez, numa visão da responsabilidade pela sistematização destes valores universais como sendo a expressão suprema dos nossos imperativos morais. Ora, à minguia de uma “interacção comunicacional” de universos discursivos – denotativo, narrativo, prescritivo, etc. – invocada por Lyotard, a comunidade humana defronta-se com um empobrecimento dos enunciados estruturantes da sua história. Daí que o seu repertório de conceitos e ideologias, crenças e projectos se encontre doravante reduzido e fragmentado. Desta redução resulta o esvaziamento ou deslegitimação do projecto que fundou a atitude moderna, i.e., a tomada de consciência articulada de acordo com as categorias críticas e formações históricas de uma espécie essencialmente auto-reflexiva.

A cultura pedagógica cumpre a sua missão na medida em que cumpre as grandes linhas de força do projecto moderno. Em simultâneo, a pertinência do conjunto de problemáticas e pressupostos abordados na pós-modernidade prende-se com a pretensão de articular uma apreciação crítica do projecto da modernidade, em particular, uma elucidação problematizadora de uma modernidade que se revelou, muito mais do que se lhe afigurava, de ideologia única (na verdade, ocidental e colonizadora) e, por conseguinte, tendenciosamente hegemónica. A história dos séculos entretanto decorridos desde a época dos pensadores do Iluminismo é disso a áspera prova.

A cultura pedagógica deveras auto-reflexiva e corajosa almeja sobretudo isto: deliberar sobre e aconchegar a pluralidade das vozes terrestres – com os seus enunciados e as suas histórias – no espaço comum

de uma humanidade diversa, cuja alteridade já se descobriu sediada no coração do *mesmo*.

### Três casos de resistência/três razões para resistirmos:

#### ➤ **Luke Jerram: artista**

Ver:

- Website: <<http://www.lukejerram.com/projects>>
- Projecto: “Glass Microbiology”, <<http://www.lukejerram.com/glass/>>:

Luke Jerram, criador de instalações, esculturas e projectos “live art”, de pendor nitidamente multi-disciplinar, deu início ao seu projecto de “Glass Microbiology” em 2004 (ver portal acima referido). A representação de tipos de vírus tais como VIH (o Vírus da Imunodeficiência Humana) faz parte de uma colecção de vírus representados em vidro concebida pelo artista, primeiro em desenhos técnicos e a seguir realizados pela sua equipa de sopradores de vidro. O vidro sem cor reflecte o estado incolor dos vírus, pois, como Jerram afirma, em conformidade com a realidade cientificamente comprovada, os vírus – de um tamanho muito menor que o das ondas de luz – não têm cor.

Os vírus, recriados pelo artista e os seus colaboradores, exemplificam, portanto, uma elevada exactidão científica porquanto rejeitam toda a representação a cores, ainda que o uso de cores seja frequentemente patente nas ilustrações publicadas, quer na literatura científica, quer na imprensa destinada ao público em geral. A diafaneidade do vidro, as formas intrincadas do vidro “viral”, cuja modelação espelha a compreensão actual por parte da comunidade científica no tocante à estrutura dos vírus representados, a friabilidade do vidro em si como meio expressivo, a sua natureza material quimicamente transicional entre a solidez mineral e a maleabilidade ígnea juntos materializam-se em obras de uma notória tensão material e simbólica.

A ambiguidade material do vidro está na origem de um *agon* particular nestas peças. A concretização de uma abordagem multi-disciplinar e colaborativa – que reúne pesquisa científica e artística – culmina nesta síntese de saberes, técnicas e matéria no abrigo frágil do vidro, cuja materialidade – vizinha da impermanência – perdura perpetuamente sob ameaça de destruição (vítima da força gravítica ou de eventuais acidentes que caracterizam a cir-

cunstantialidade de tudo o que existe à face da Terra). Se há beleza – e, bem entendido, há muito de beleza nestas peças – ela prende-se com o facto de esta substância vítrea conter a sua própria mortalidade literal (o vidro frágil) e figurada (a doença mortífera a que dá forma). Mas eis, então, o paradoxo: a obra criada concretizou-se precisamente para transmitir a sua própria simbólica e desejada caducidade. Vista assim, a obra consubstancia a natureza congeminada de vida e morte que opera no imo microscópico da vida. O desejo de beleza (a harmonia de forma, substância e meio expressivo) que se perpetua na obra criada e o da simultânea destruição dessa mesma obra pelo que representa (con)fundem-se no mesmo instante de percepção estética. A síntese destes dois *desiderata* leva a uma tensão conceptual extrema: o entendimento integral destes objectos em vidro arrisca-se a ser tão friável como o vidro em si.

Noutras palavras, o espectador testemunha diante de si um objecto dotado de uma beleza agonicamente ambígua porquanto a humanidade se dedica a destruir precisamente aquilo de que o vidro é o simulacro material. Assim sendo, a sua existência em vidro – fruto da imaginação artística – comporta, em simultâneo, a sua inexistência almejada. Estamos perante a finíssima linha divisória entre a beleza e a destruição. Afinal de contas, os objectos em vidro concebidos por Jerram, reunidos sob o título de “Glass Microbiology”, existem num estado de insustentabilidade conceptual muito mais fragilizante do que o vidro em si.

Por conseguinte, compreendermos estes objectos em vidro (e admirar-lhes a sua beleza formal e *pathos* específico) é também reconhecermos a morte que tais objectos albergam: a beleza aprofunda-se, ao que parece, ao deixar-se atravessar pela sombra da morte. Trata-se de um projecto artístico que manifesta a proximidade a nível perceptual daquilo que a linguagem conceptual integra em síntese agónica: beleza e mortalidade, forma e caducidade, dor e resistência, transparência e terror.

Pensando bem, os termos de matéria e símbolo, circunstancialidade e resiliência, eros e thanatos, fragilidade e resistência, contingência experiencial e síntese frágil, o ser e o nada, não serviriam para caracterizar igualmente a condição humana em si?

Quanto ao imperativo da resistência: aprecia-se, pelo prisma da obra de Jerram, a nossa capacidade de criar a partir dos condicionamentos mais ásperos.

Afinal de contas, somos mais resistentes do que o vidro.

➤ **Álvaro de Campos: engenheiro-artista**

Serei sempre o que esperou que lhe abrissem a porta ao pé de  
[uma parede sem porta,  
E cantou a cantiga do Infinito numa capoeira,  
E ouviu a voz de Deus num pôço tapado.  
Crer em mim? Não, nem em nada.  
Derrame-me a Natureza sôbre a cabeça ardente  
O seu Sol, a sua chuva, o vento que me acha o cabelo,  
E o resto que venha se vier, ou tiver que ir, ou não venha.  
Escravos cardíacos das estrêlas,  
Conquistámos todo o mundo antes de nos levantar da cama;  
Mas acordámos e êle é opaco,  
Levantámo-nos e êle é alheio,  
Saímos de casa e êle é a terra inteira,  
Mais o sistema solar e a via Láctea e o Indefinido.  
(excerto do “Tabacaria”, in *Álvaro de Campos, Livro de versos*, ed. crítica  
Teresa Rita Lopes, Lisboa: Estampa, 1997, p. 237.)

Nesta passagem, escrita ostensivamente à beira do nada, que denuncia o nada, que nos fala e nos acena desde dentro do nada, o heterónimo pessoano faz também isto: existe e persiste na escrita. Campos faz deste nada que o permeia um estado do ser que a escrita torna manifesto em organismo textual longo, fazendo igualmente da palavra o epicentro da negação, a fonte epidémica do «não», o esvaziamento metódico dos segundos, o esfolamento exacto do cosmos. Desta manifestação textual, contudo, desenha-se uma presença; desta presença desenhada, surge uma voz; e, a partir desta voz, o rio da vida recebe um novo tributário que, nas palavras do poeta castelhano Jorge Manrique (*circa* 1440-1479), culmina na paisagem exacta da existência: “Nuestras vidas son los ríos/que van a dar en la mar,/que es el morir”.

Assim, existir e persistir na escrita significa perdurar na memória colectiva da humanidade. Ser Campos é tudo menos “nada”, *mesmo que o nada que se refere seja a experiência relatada*.

➤ **Derek Jarman, cineasta: *Blue* (1993)**

Jarman realiza este filme um ano antes de falecer de complicações relacionadas com a S.I.D.A. Durante mais de uma hora, o espectador defronta-se com um ecrã fixamente azul. Ouve vários narradores, em monólogos separados, cuja linguagem é de registo vário: intensa-

mente elegíaco, resolutamente erótico, causticamente observador, tudo menos complacente ou carregado de sentimentos de vitimização; na esplendorosa penúria cromática do filme – o grau zero de um mar de discursos sob um firmamento de *blue* comoventemente imóvel – Jarman lega-nos uma obra criada à beira da noite absoluta. Trata-se, no entanto, de um acto de resistência. Assim entendido, *Blue* é, ora testamento, ora manifesto, ora uma vaga duradoura de azul, ora uma carta de amor. *Blue* inventa uma nova pigmentação para o azul vulgar. *Blue* casa a voz, o mar e o céu num mesmo instante de amorosa despedida e corajosa lucidez. *Blue* é doravante a cor que traduz para a mente a imagem da totalidade. O filme produz o belo na medida em que o belo é o *emissário fenomenológico do mundo entendido como totalidade*. E a apreensão fugaz da totalidade é, por sua vez, a experiência mais sublime disponível à condição humana. Eis um caso de resistência, portanto: ocorrida no limite da Terra, à beira do fim, ao pé do nada, às portas da alfândega definitiva e, contudo, de presença inexaurível.

### **Uma ou duas inferências do que precedentemente se apresentou:**

A norma, em relação à qual a comunidade humana traduz a imaginação política numa determinada metafísica social, consciência histórica e auto-compreensão ética, é, hoje em dia, de natureza não só hiper-vigilante mas também auto-justificadora e inquestionada. Sendo de natureza auto-racionalizante, perpetua-se mediante um processo de normatização cujo alardeado êxito operativo não deixa de ser ideologicamente coercivo e socialmente destrutivo. Desencadeia um processo ilimitado de auto-justificação aliado a um funcionalismo, por sua vez, normativo. A norma, assim entendida, torna-se um instrumento do poder instituído: floresce às tantas no reino do não-pensar.

Analise-se um pouco as afirmações precedentes, nomeadamente, a de que a norma não pensada é *coerciva*. A fortíssima conjugação do par tecnologia-tecnocracia que juntas administram e gerem hoje em dia o espaço público da comunidade humana, *normaliza* o elemento coercivo que, por definição, é sem mediação inter-subjectiva possível num plano de paridade deliberativa. Como se comunica com a entidade sem boca da Engrenagem tecnocrática? A Engrenagem produz a sua própria *auto-justificação* (e qualquer auto-crítica serve para reforçar as estruturas existentes porquanto não admite nenhuma via alternativa): como questionar, então, o que, à partida, se declara irrefutavelmente *racional* e, consequentemente, irresistível? Com efeito, a tecnologia e a tecnocracia juntas produzem uma membrana invisível e abrangente. *De tão rente à pele, não*

*conseguimos oxigenar já os pulmões: inalamos doravante o ar fétido e pouco de um estado de privação agora sem nome, sem diagnóstico e, ao que parece, segundo os decisores ao serviço da Engrenagem, sem efectiva saída.* A sua invisibilidade conjunta garante a pseudo-transparência do hiper-funcional: um dos efeitos nocivos de uma racionalização desprovida de razão humana. A sua ideologia dita a ausência de qualquer anomalia fundamental a operar na sua omnipresente e ininterrupta operatividade. Já não se trata apenas de *racionalização*; trata-se, sobretudo, de *hiper-racionalização*, i.e., uma racionalidade que opera *para lá do alcance da consciência deliberativa*, fora da órbita inter-subjectiva e questionadora da comunidade humana.

Decorre disto a ausência do intervalo crítico. A Engrenagem, que pressupõe e promulga essa ausência, é impervia à mediação potencialmente transformadora por parte da comunidade humana, i.e., a mediação inter-subjectiva de que o ideário do Iluminismo diz sermos os árbitros e os responsáveis. Em troca, tudo se tornou imediato, ou melhor, hiper-imediato, hiper-funcional e hiper-racional. O resultado é a *hiper-normatização* do inumano.

Eis, portanto, a norma em vigor: funcionalidade incessante, êxito produtivo, hiper-racionalização dos seus sistemas operativos, homologação pela tecnocracia destes sistemas como sendo a razão (única) da história, i.e., uma história sem alternativa, sem intervalo, sem utopia, enfim, sem seres humanos a protagonizarem as diferenciadas etapas da sua existência como subjectividades auto-reflexivas numa comunidade livre.

In cyberspace, bodies do not matter – though cyberspace matters, and matters decisively and irrevocably, in the life of bodies. There is no appeal from the verdicts passed in the cyberspatial heaven, and nothing that happens on earth may question their authority. With the power to pass verdicts securely vested in cyberspace, the bodies of the powerful need not be powerful bodies nor need they be armed with heavy material weapons; more than that, unlike Antheus, they need no link to their earthly environment to assert, ground or manifest their power. What they need is the isolation from locality, now stripped of social meaning which has been transplanted into cyberspace, and so reduced to a merely “physical” terrain. What they also need is *the security of that isolation*, a “non-neighbourhood” condition, immunity from local interference, a foolproof, invulnerable isolation, translated as the “safety” of persons, of their homes and their playgrounds. Deterritorialization of power therefore goes hand in hand with the ever stricter structuration of the territory. (Zygmunt Bauman, *Globalization, The Human Consequences*, Cambridge, RU: Polity Press, 1998, pp. 19-20.



## Resistir: manter-se vigilante

A Engrenagem nunca dorme e os seus guardiões, emissários e monstros deambulam livremente entre nós nas ágoras da cidade e da mente. Estes usufruem de um poderio ubíquo, desterritorializado e *exterritorializado* (ver mais abaixo), i.e., omnipresente e sem apelo porquanto aperfeiçoaram uma tecnocracia hiper-vigilante e inumana. A Engrenagem pratica o seu *self-marketing* em detrimento da *Bildung* do *self*, do cultivo das subjectividades desenfeitiçadas e da libertação da comunidade humana. Os guardiões da Engrenagem circulam impunes a cavarem rugas no rosto e na alma.

Bauman escreve:

If the new exterritoriality of the elite feels like intoxicating freedom, the territoriality of the rest feels less like home ground, and ever more like prison – all the more humiliating for the obtrusive sight of the others’ freedom to move. It is not just that the condition of ‘staying put’, being unable to move at one’s heart’s desire and being barred access to greener pastures, exudes the acrid odour of defeat, signals incomplete humanity and implies being cheated in the division of splendours life has to offer. Deprivation reaches deeper. (...)

Public spaces – agoras and forums in their various manifestations, places where agendas are set, private affairs are made public, opinions are formed, tested and confirmed, judgements are put together and verdicts are passed – such spaces followed the elite in cutting lose their local anchors; they are first to deterritorialize and move far beyond the reach of the merely “wetware” communicative capacity of any locality and its residents. (...)

The meeting places were also the sites in which *norms were created* – so that justice could be done, and apportioned *horizontally*, thus re-forging the conversationalists into a *community*, set apart and integrated by the shared criteria of evaluation. Hence a territory stripped of public spaces provides little chance for norms being debated, for values to be confronted, to clash and to be negotiated. (...)

The exterritorial originals enter locally-bound life only as caricatures; perhaps as mutants and monsters. On the way, they expropriate the ethical powers of the locals, depriving them of

all means of limiting the damage. (Zygmunt Bauman, *Globalization, the Human Consequences*, Cambridge, RU: Polity Press, 1998, pp. 23, 24, 25, 26.)

Para a Engrenagem, cuja lei promulga a norma sorridente e coerciva (sendo o seu sorriso o ríctus imóvel do inumano, único apêndice visível da Engrenagem ubíqua, detentora de dentes que tanto brilham como tritiram), a comunidade ideal seria uma comunidade de *zombies*, autómatos e... mais tecnocratas.

O tempo, contudo, torna-se tanto mais nosso quanto mais resistimos à sua calendarização opressiva.

### **ESCRITA: sobre os intervalos e os horizontes de proximidade**

*Human culture exists to perform the unlikelihood of knowing anything at all.*

*O futuro é um artefacto nosso.*

*Ao que parece, tudo pertence hoje em dia ao bazar de uma modernidade voraz e cruel.*

### **Três vozes seguidas de seis premissas introdutórias**

#### **Primeira voz: o historiador da arte e da cultura Aby Warburg (1866-1929)**

Warburg escreve o seguinte nas suas notas destinadas a integrar a conferência Kreuzlingen intitulada “Sobre o ritual da serpente” de 1923:

The point of departure is this: I see man as an animal that handles and manipulates and whose activity consists in putting together and taking apart. That is how he loses his organic ego-feeling, specifically because the hand allows him to take hold of material things that have no nerve apparatus, since they are inorganic, but that, despite this, extend his ego inorganically. That is the tragic aspect of man, who, in handling and manipulating things, steps beyond his organic bounds.

The fall of Adam consisted, first, of the ingestion of the apple, which brought a foreign body into him with incalculable effects; and, second – and certainly to the same degree – of the fact that with the hoe, which he had to use to work the earth, he

underwent a tragic extension, because this tool did not essentially correspond to him. The tragic aspect of man, as one who eats and manipulates, is a chapter in the tragedy of humanity. (...)

Man can therefore extend his own delimited contours through manipulating and carrying things. He does not receive any direct life feeling from what he grasps or carries. This is nothing new to him, since by nature there are already parts of him that belong to him that have no sensation when they are removed – nails and hair, for example – even though they grow before his eyes. Just as in a normal state he has no feeling for his own organs. From what we call an organ, then, he receives only slight signals of its presence, and every day he experiences the fact that he possesses only a very meager system of signals for processes that belong to nature. He finds himself in his body like a telephone girl during a storm or under artillery fire. Man never possesses the right to say that his vital feeling coincides (through a constantly present system of signals) with the entire delimited sphere of alterations taking place in his personality. (Aby Warburg, “Memories of a Journey through the Pueblo Region,” in Philippe-Alain Michaud, *Aby Warburg and the Image of Motion*, pref. Georges Didi-Huberman, trad. Sophie Hawks, Zone Books, 2004, pp. 312-313.)

### **Lição em torno da escrita à luz do pensamento de Warburg:**

Eis o *pathos* específico do animal humano, segundo Warburg, neste excerto: ao aceder à condição de animal humanado, o animal, assim condicionado, estende-se e, em simultâneo, perde-se no *sensorium* circundante. Daí que a consciência de si – completa, integrada e pacífica – se encontre doravante fora do seu alcance. No intervalo entre o indivíduo e o seu ambiente iniciam-se processos de mediação cultural (por ser um animal-artífice “who handles and manipulates”) mas também de alienação (por ser uma criatura que apenas chega a conhecer-se naquilo que objectiva em seu redor por via dos dispositivos sensoriais e mentais). O que se objectiva em seu redor são de facto as coisas que os indivíduos inventam, bem como os recursos de que se apropriam para usar e transformar. Entre aqueles objectos se deve incluir igualmente ainda outro objecto que, na verdade, abrange todo o campo de objectivação. Não é nenhum objecto, mas, antes, a origem de toda a objectivação em si: o vácuo originário que traduz a perda totalidade orgânica do ser humano no mundo. Tal campo de objectivação reflecte esse “tragic aspect of

man”, i.e., que só por via de uma radical cisão interna da sua identidade se reencontrará orficamente disperso no mundo: espelho despedaçado que reflecte um rosto desvanecido.

É este animal humanado que extravasa o antigo e irrecuperável “ego-feeling”, referido por Warburg. Extravasa os antigos limites da totalidade orgânica que dantes era. O seu ser dissemina-se agora pelo mundo que deve atravessar e manipular, transformar e traduzir em significados, consumir e inventar. Doravante, a sua consciência – extravasada e disseminada – se redescobrirá tão-só parcialmente nos trajectos realizados por um corpo peregrino e uma mente viajante.

A escrita é um acto e um processo. Pese embora não permita ao animal humanado recuperar a totalidade perdida, permite, sim, reinventar o espelho. Daí que a tragédia que ensombra a humanidade referida por Warburg leve à edificação subsequente da sua colectiva casa no exílio feita dos sinais e imagens, símbolos e memória de migrantes perpétuos.

### **Segunda voz: o filósofo Hans Jonas (1903-1993)**

Jonas escreve:

The emergence of perception and motility opens a major chapter in the history of freedom that began with organic being as such and was adumbrated in the primeval restlessness of metabolizing substance. Their progressive elaboration in evolution means increasing disclosure of world and increasing individuation of self. Openness toward the world is basic to life. Its elementary evidence is the mere irritability, the sensitiveness to stimuli, which the simple cell displays as an integral aspect of its aliveness. Irritability is the germ, and as it were the atom, of having a world, just as the cell itself is the germ and the atom of the larger organism. That germ of sensing unfolds to distinct world-relationship, just as the cells grow into the differentiated, composite organism. In both cases, the more complex is also the more individualized: in both cases, the elementary starting-form (cell in itself, irritability in itself), continues to be what it is, but acts as an atomic constituent in the synthesis of the higher order. (...)

The rift between subject and object, which long-range perception and motility opened and which the keenness of appetite and fear, of satisfaction and disappointment, of pleasure and pain, reflect, was never to be closed again. But in

its widening expanse the freedom of life found room for all those modes of relation – perceptive, active, and emotional – which in spanning the rift justify it and by indirection redeem the lost unity. (Hans Jonas, “To Move and to Feel: On the Animal Soul”, in *The Phenomenon of Life, Toward a Philosophical Biology*, Chicago e Londres: The University of Chicago Press, [1966] 1982, pp. 99, 107.)

### **Lição em torno da escrita à luz do pensamento de Jonas:**

Jonas concentra-se na motilidade e na percepção orientada para o exterior do animal como um processo de ascensão das formas mais simples às formas mais complexas de senciência, desembocando por fim na diferenciação e individuação dos seres. Não se refere a nenhuma tragédia. O intervalo entre o animal e o seu mundo representa agora, não uma trágica alienação mas, sim, uma crescente capacidade de produzir uma síntese de movimento e compreensão, percepção e intervenção, às tantas, de reflexão e transformação. O animal humano seria, nesse caso, vocacionado, à semelhança de outros animais, para a liberdade: “the history of freedom that began with organic being as such and was adumbrated in the primeval restlessness of metabolizing substance”. No ser humano, essa vocação torna-se auto-consciente. Além disso, representa a historicidade específica de uma espécie auto-reflexiva. Predomina sobre a alienação focada por Warburg (ainda que mitigada pela aquisição de uma relação entre si e o mundo que é a cultura humana) a abertura ao mundo e a consciência de si.

Sem a âncora da nossa origem – aquela antiquíssima totalidade orgânica do nosso ser, agora perdida – temos, em contrapartida, a bússola das nossas peregrinações: as etapas sucessivas e ascendentes de uma animalidade que se humaniza por via dos seus trajectos materiais e imateriais. Ser uma criatura móvel e perceptual, orientada para o mundo exterior (“openness toward the world”), dotada igualmente de uma capacidade de reflexividade e auto-relação, manifesta, não tanto um constrangimento e uma adversidade como uma potencialização do organismo: a expressão de um fenómeno vital aparentado fundamentalmente com a liberdade como finalidade suprema do ser.

A escrita defronta-se com a realidade do animal humano que se subjectiva à medida que objectiva o seu mundo. O ponto de encontro deste processo dual situa-se na pessoa. A escrita – como ponto de encontro do ser consigo próprio – seria, nesse caso, o reflexo íntimo de uma almejada finalidade unitiva (consustancial com a escrita) com que ela

organiza os estímulos provenientes de uma mente encarnada em movimento perpétuo. Quer o processo de subjectivação, quer o da objectivação, dependem dos percursos que o ser imagina e empreende. Esses percursos concretizam o acréscimo de liberdade que o animal adquire ao tornar-se móvel e interactivo no mundo, na sua circunstancialidade existencial. A escrita não precisa de demonstrar a cada passo da sua elaboração a anamnese que antecedeu a sua manifestação ulterior (a origem da linguagem, o destino de um organismo que vive de acordo com os sistemas semióticos que inventa, a origem da necessidade de liberdade); contudo, a escrita está fundamentalmente condicionada por esta animalidade de natureza conscientemente nómada. A escrita concretiza a nossa condição peregrina como essencialmente uma de carácter emancipatório (não inexoravelmente alienatório, embora possa estagnar-se em prolongados estados de alienação).

O acto de escrever é tributário da imaginação metamórfica da Natureza (que esta realiza inconscientemente), agora transposta para a história moral da humanidade (fruto de uma cada vez maior consciencialização humana).

O acto de escrever permite, ora a relação, ora a auto-relação.

O acto de escrever permite, sobretudo, restituir à totalidade uma criatura ferida.

### **Terceira voz: Fernando Pessoa/Alberto Caeiro**

E o que vejo a cada momento  
É aquilo que nunca antes eu tinha visto,  
E eu sei dar por isso muito bem...  
Ser ter o pasmo comigo  
Que teria uma criança se, ao nascer,  
Reparasse que nascera deveras...  
Sinto-me nascido a cada momento  
Para a eterna novidade do mundo...  
(Fernando Pessoa, *Poesia de Alberto Caeiro*,  
eds. Fernando Cabral Martins, Richard Zenith,  
Porto: Assírio & Alvim, 2009, excerto do poema II  
do *Guardador de Rebanhos*, p. 24.)

### **Lição em torno da escrita à luz do pensamento de Pessoa/Caeiro:**

Pessoa exprime pela voz heteronímica de Alberto Caeiro a cisão do ser ocorrida no momento de o real se encarnar no evento do nascer. O

acto de nascer é um acto de cisão relativamente à totalidade do cosmos. O ser deixou de se identificar com o real aquando do evento-ruptura que marca cada irrupção do real em vida e, subsequentemente, da vida em consciência individual. A consciência é logo à nascença um estado do ser toldado, uma estação de penumbra turva e fragmentada. Eis, portanto, a aporia pessoana (e nossa): como não naufragar no *sensorium* do cosmos, apesar dos dispositivos cognitivos de que somos dotados, porquanto somos seres cuja consciência é inerentemente posterior a toda a unidade da vida com o real. Os conteúdos da consciência – actualizados na iminência reflexiva do pensamento – pertencem à fenomenologia circums-crita de criaturas contingentes. Somos cidadãos de uma comunidade humana desprovida da compreensão necessária para encarnarmos a finalidade do fenómeno denominado de vida: o destino ulterior de um animal desassossegado, a escatologia adequada para um ser cego, a redenção de uma consciência inquieta mas à toa, reflexiva mas desnordeada, viva mas morta.

Não obstante estes condicionalismos, o heterónimo Caeiro existe a fim de manifestar uma arte do ser. Assim entendido, é um ser imbricado no fenómeno da vida, nascido e, portanto, individualizado, que vislumbra a reunificação do seu ser fragmentado numa síntese ulterior da consciência humana (que é por sua vez uma dimensão do real se bem que uma dimensão doente) com o real: “Sei ter o pasmo comigo/Que teria uma criança se, ao nascer,/Reparasse que nascera deveras.../Sinto-me nascido a cada momento/Para a eterna novidade do mundo...”.

Trata-se evidentemente de uma síntese de segundo grau, pois realiza-se na totalidade provisória, na alteridade (entre determinada e indeterminada) da significação, i.e., no corpo utópico da escrita.

### **Agora, seis premissas:**

- andar é perigar e perder-se, mas é também imaginar e abranger;
- escrever é perder-se de novo, mas é também recordar e transfigurar;
- escrever é sulcar e disseminar;
- escrever é criar o intervalo entre o que *já lá está* e o que é ainda possível;
- escrever é abolir, mas é também transformar;
- escrever é por vezes também voar. (Pessoa: “Voo outro”).)

**Em torno da escrita à luz da obra de Fernando Pessoa: cinco premissas. A escrita ao serviço da ficção absoluta que é o real. Eis a escolha que Pessoa se impõe: trata-se, ou da ficção absoluta, ou não é nada senão o nada em si:**

- chegamos a aproximar-nos porventura do real mediante o artefacto;
- a escrita é um artefacto;
- a escrita é o diário milenar de uma espécie de artífices que deve reinventar tudo para recuperar o que irrevogavelmente perdeu: a feliz homeostase da inconsciência; a morte do animal sadio em nós, a que sobrevém a vida do animal humanado, leva o ser a mudar de residência, sendo ela doravante a palavra, a frase, o texto; a escrita pressupõe a consubstanciação do real no ser humano cuja consciência – devidamente cultivada – é (desse real) a pele;
- o artífice (re)inventa continuamente até que inventa a sua própria mortalidade, i.e., a sua consciência da mortalidade; perante o real, a distância fenomenológica entre a imortalidade e a mortalidade, entre a morte e a vida, é *quase* nula; o que há nesse quase resume-se à *vibração semiótica* de uma voz encarnada e de um instante atravessado.
- o mundo reinventa-se como artefacto na e pela escrita.

**Análise e exemplificação à luz de um poema atribuída por Pessoa à autoria do heterónimo pessoano Alberto Caeiro, citado e logo “reinventado” em apreciação escrita:**

Vive, dizes, no presente,  
Vive só no presente.

Mas eu não quero o presente, quero a realidade;  
Quero as cousas que existem, não o tempo que as mede.

O que é o presente?  
É uma cousa relativa ao passado e ao futuro.  
É uma cousa que existe em virtude de outras cousas existirem.  
Eu quero só a realidade, as cousas sem presente.

Não quero incluir o tempo no meu esquema.



Não quero pensar nas cousas como presentes; quero pensar nelas  
[como cousas.  
Não quero separá-las de si próprias, tratando-as por presentes.

Eu nem por reais as devia tratar.  
Eu não as devia tratar por nada.

Eu devia vê-las, apenas vê-las;  
Vê-las até não poder pensar nelas,  
Vê-las sem tempo, nem espaço,  
Ver podendo dispensar tudo menos o que se vê.  
É esta a ciência de ver, que não é nenhuma.

(Fernando Pessoa, *Poesia de Alberto Caeiro*, eds. Fernando Cabral Martins,  
Richard Zenith, Porto: Assírio & Alvim, 2014, p. 169.)

O heterónimo pessoano, Alberto Caeiro, no supracitado poema que integra os “Poemas Inconjuntos” do seu *corpus*, exprime um *desideratum* e uma dicotomia. Quanto à dicotomia, patenteia-se na distinção, cujos contornos conceptuais Caeiro reitera ao longo do texto, entre o que é o presente (uma parcela quantificada do tempo) e o que é o real (o rosto imensurável do universo). Caeiro articula esta dicotomia no plano da escolha pessoal: quero/não quero, o que não pode ser senão um estratagema por parte do escritor-inventor de uma poética do fingimento. Porquê? O tempo e o real *não são categorias fixas do pensamento*, mas, antes, relevam de uma dilatação especulativa que o pensamento filosófico ordena em etapas conjecturais. A criação poética intui por sua vez as paragens deste voo especulativo. Estas intuições organizam-se de seguida a favor de uma “ciência do ver” que é, mais propriamente dito, *uma ciência do verso*. (O verso é, porventura, a estrutura verbal mais complexamente imanente à inteligência vocacionada para o real *em movimento*, i.e., a metafísica encarnada. Em contrapartida, o real parece estar vocacionado para permear – sem se desvelar – a historicidade da consciência humana.)

Ora, quando a percepção do real se processa por via da sua interpretação *temporal* (i.e., a representação do universo em termos das regularidades e irregularidades dos seus fenómenos onde tudo culmina na sua tradução *espacial* porquanto o espaço manifesta o que o tempo recusa desvelar); quando, paralelamente, a grelha cronométrica (feita de instantes mensuráveis e consecutivos) *abrevia* o real ao reconduzi-lo para um enquadramento positivista que de facto nunca teve, que sucede? Ofusca o que Caeiro considera a verdadeira relação do tempo face ao real: uma

*relação subsidiária*. O real nega a cronologia moderna, os ponteiros abstractos, os dias afáveis do ser tributável.

Quanto ao *desideratum*, testemunha-se o raciocínio curioso efectua-  
do pelo heterónimo: avança de um modo peculiar que, na retórica e na  
teologia, se denomina por apofático (um processo de refutação ou nega-  
ção daquilo que foi anteriormente afirmado. Trata-se de um termo e um  
procedimento provenientes do vocábulo grego, *apófase*, que assinala por  
via da linguagem humana aspectos da realidade extra-linguística ou  
transcendente, por definição, fora do alcance das categorias terrenas da  
compreensão humana). Caeiro avança, portanto, degrau sobre degrau,  
numa ascensão às arrecuas. O poeta sobe em direcção negativa, i.e.,  
negando um elemento anteriormente afirmado, neste caso, no verso ou  
versos precedentes. Veja-se, por exemplo: 1) “quero a realidade”; 2)  
“Não quero pensar nas cousas como presentes; quero pensar nelas como  
cousas”; 3) “Eu nem por reais as devia tratar. /Eu não as devia tratar por  
nada”; e 4) “Eu devia vê-las, apenas vê-las”; “É esta a ciência de ver, que  
não é nenhuma”. Deste modo, Caeiro *exprime-se não se exprimindo*, ou,  
antes, o heterónimo introduz sub-repticiamente uma espectralidade  
denotativa expressa ao longo desta gnose negativa versificada. O “guar-  
dador de rebanhos” acaba por se revelar tudo menos bucolicamente pre-  
sente porquanto a Natureza, expressa por Caeiro, é, no fundo, o álbi, a  
bengala que lhe permite mover-se entre a abstracção e o *sensorium*, o  
ponto de partida para a *meta*-abstracção patente no cerne do seu projecto  
cognitivo. Eis, afinal, a sua filosofia do *meta*-existir: as suas palavras não  
nos ligam à terra mas, antes, a uma *meta*-Natureza às tantas enxuta de  
palavras ou atingida mediante palavras que se consubstanciem com o  
pulsar despido do real. A palavra de Caeiro é, em última instância, uma  
bengala também, o ponto de partida para um mundo sem sombra, sem  
nostalgia e sem história. Caeiro é, por conseguinte, o veículo de um esta-  
do de depuração linguística extrema. Além disso, afina-se na sua obra  
uma ascese ontológica aplicada ao animal humano. Por ultimo, o “guar-  
dador” leva o seu “rebanho” de sensações – matriz orgânica da consciên-  
cia – a um estado de esforçada ataraxia, *como se fosse a própria matéria  
inumana a falar*, i.e., a materialidade quase pura do universo aquando da  
sua primeira estação. *O universo é a primeira mensagem emitida pelo  
real no reino da existência*. Caeiro comunica – apofática, negativa e  
asceticamente – o perpétuo êxtase inorgânico da matéria – aspirando a  
assemelhar-se-lhe –, que é, como o próprio Caeiro diz no poema XLIX  
do *Guardador de Rebanhos*: “Sem ler nada, nem pensar em nada, nem  
dormir,/Sentir a vida correr por mim como um rio por seu leito,/E lá fora  
um grande silêncio como um deus que dorme”.

Estamos definitivamente fora do antigo Jardim do Éden. A obra de Pessoa, mediante o campo de subjectivação designado como Alberto Caeiro, inventa um novo em seu lugar. Trata-se, na verdade, de um novo simulacro, um novo intervalo e uma nova história. Eis um exemplo da ironia pessoana: Caeiro é o mestre que mais se desenhencia do empírico e do positivista *apesar da sua encenação como cúmplice íntimo com os ritmos visíveis, atomizáveis e às tantas mensuráveis da Natureza objectivada na sua infinitamente empírica – e exaustivamente descritível – particularidade*. Não obstante esta encenação, o íntimo do seu percurso lógico – todo o seu posicionamento positivo, ou melhor, proto-positivista – desemboca no seu oposto, i.e., na erosão apofática das suas afirmações tão meticulosamente encadeadas. A ostensiva atitude positivista, ou empírio-crítica desembocam no indizível e no imensurável. Uma decididamente metafísica negatividade opera no interior da sua arte de ver. O seu olhar dota-se, portanto, tanto de visibilidade material ou natural (o seu álbi) como de significado anti-material (onde se abre o intervalo entre o empírico e o especulativo). Não nos deve surpreender esta ironia. Afinal de contas, *a linguagem humana funda-se na ausência*. Ergue-se uma Torre de Babel de palavras no lugar das coisas. Fora do mítico Jardim, as palavras já não nos reenviam para o real: são, na melhor das hipóteses, simulacros (de simulacros) desse real, emissários de um real que fica contudo sempre para lá da sua encarnação ideativa no ser humano. Assim, o que há por detrás das palavras de Caeiro senão mais palavras, sejam dele ou sejam de outros? Não se nos revela a Natureza, nem na sua realidade pristina ou pureza fenomenológica suprema, nem na sua didascália essencial sob a orientação de um encenador transcendente ou absoluto, nem tão-pouco na absoluta transparência denotativa que a poesia de Caeiro parece ostentar (por mais proto-axiomática que os seus versos pretendam ser). A Natureza ela própria é apenas o vestuário exterior de um real cuja luz nos cega de tão nua.

É claro que, no acto de escrever, nos responsabilizamos pelo tornar visível de algo que até então não existia, i.e., tanto revelamos como é-nos revelado, no acto de escrever, *a nossa crença na imanência do nosso discurso às estruturas do real*. Antes de se efectuar este acto de escrever, porém, essas estruturas encontravam-se num estado latente que a escrita passa a despertar, ou sendo-nos desconhecidas, a escrita metamorfoseia em entendimento perceptível, ou, ainda, sendo até então inéditas, a imaginação dispõe e o pensamento averigua segundo os dispositivos ao seu dispor. O acto de escrever, quando vivido até às suas últimas consequências, coloca quem escreve numa encruzilhada única e determinante: noutras palavras, um encontro com o *acontecer vertiginoso da existência*.

Desse encontro sintoniza-se a voz do autor, a sua trajectória e a sua capacidade de tornar presente o que até então não existia senão fora dos limites da sintaxe terrena e da comunicação inter-subjectiva. Anteriormente ao acto de escrever, as estruturas postuladas pelo autor no que respeita à sua percepção do real manifestavam-se apenas no nenhures da sua rede neuronal, que é, por definição, fora do alcance da consciência nos seus estados habituais. Por último, perante a obra agora escrita, incumbe à emoção acender (ascender) o caminho até a esse real postulado e à inteligência somatizá-lo em objecto perceptível, em obra criada. Eis, por fim, a obra que constitui um acto e um estado de consciência num todo doravante dinâmico e comunicável. A palavra humana vem sempre de longe. A sua trajectória nunca cabe na folha ou no ecrã.

Quanto ao pensamento de Pessoa, compreendido pelo crivo do poema de Caeiro aqui em estudo, o real é o *sensorium* total mais do que total. A sua navegação pertence primordialmente à faculdade cognitiva da consciência uma vez devidamente orientada para a recepção e interpretação dos estímulos sensoriais. Possui-se, contudo, uma ideia falseada desse mesmo real devido à natureza da linguagem humana em si, que rapidamente codifica e normaliza interpretações equívocas desses estímulos oriundos directamente do real. Daí, a poesia de Caeiro praticar uma espécie de ascese: uma *deshipnotização* relativamente à linguagem como vulgar instrumento de transcrição desses estímulos em conhecimento do mundo. A escrita – neste caso, a escrita poética – é essa *ficção* especulativamente verdadeira (*quem é, afinal, Alberto Caeiro?*) sem a qual o explorador mental nunca atingirá a verdade humanamente alcançável em torno desse mesmo real. *O real é a ficção absoluta a que aspira toda a consciência em busca de um entendimento mais exacto do universo, que exige uma atitude de aprendiz e “argonauta”*. (Para Pessoa, o acto de compreensão pertence às raízes escatológicas do ser humano, i.e., a redenção da nossa menoridade ontológica.) Eis, porém, que surge um paradoxo: sendo o real a sede executiva da consciência – o seu centro íntimo se bem que longínquo –, não há maneira de Caeiro (e nós com ele) chegar a essa ficção absoluta, que é o real, senão através da linguagem – um instrumento à partida inadequado e falseante. Por conseguinte, mesmo uma linguagem que funciona por via apofática, entranhada, porém, como efectivamente está, em padrões de cognição estabelecidos pela inteligência abstracta, representa inevitavelmente um *desvio*. O artista que deseja ver o real sem se emaranhar no *saber-se estar a ver* – que só serve para intensificar a sua auto-consciência que o afasta imediatamente do real – não consegue deixar de pensar, cuja negação poderia, especulativamente considerado, ter-lhe permitido o acesso ao real deseja-

do. Este impasse (perante o projecto de libertação da auto-consciência limitativa do ser humano) revela-se incontornável. O *desideratum* do Poeta serve, acima de tudo, para o reenviar para a sua própria condição contingente de animal falante e *desejante*: o desejo existe no animal humano precisamente porque se encontra em dissonância com o mundo natural que o criou. Com efeito, não é possível deixar de pensar porquanto o acto de pensar é a motilidade ambulatória transposta para a mobilidade ideativa, a busca do território imaterial, i.e., o real. Tal busca comporta exigências. Por exemplo, *a escrita regista a sua fatalidade interna* porquanto se manifesta num ser que deve falar o seu exílio. A palavra surge num estádio posterior à cisão da união do ser com o universo: desejar é, portanto, diferir. Diferir é (ter de) reconhecer o intervalo entre o existir e o ser, entre a identidade e o destino, entre a consciência terrena e a consciência libertada. O desejo humano tem por origem a sua própria satisfação impossível: *desejar é tardar nos apeadeiros da antecipação*.

Assim entendido, a linguagem demarca o território imaterial de seres que vivem em exílio. A palavra “viver” é *sinónimo* de exílio. Assim entendido, o desejar nunca se satisfaz. Não se abole: *muda de máscara*.

Afinal de contas, *o real que Caeiro deseja* ver sem pensar ao estar a ver *não deixa de ser um* ver pensado. Eis igualmente um sinal da complexidade retórico-poética desta poesia apesar de o heterónimo pretender: 1) enunciar uma linguagem-cabide para o real se pendurar no guarda-roupa metafísico da vida (o real leve, a-gravítico, imanente): pura visibilidade invisível; e 2) atingir o grau zero da consciência perceptual, rente ao absoluto, sem desvio conceptual. Mas, como forjar uma linguagem de natureza semanticamente transparente e directa? *A linguagem em si é um desvio, um ecrã, um diferir*.

Sabe-se, entretanto, até que ponto Fernando Pessoa é mestre da seriedade mais lúdica. Perante a condição humana, mesmo quando se trata de uma condição humana prodigiosamente singular em busca da mais pura aventura especulativa, há momentos de trégua. A ironia alia-se ao martírio deste moderno em busca de uma síntese que se lhe escapa. O universo cultiva o sorriso para quem lhe sacrifica a própria vida. Perante os escolhos de tal aventura, cheia de peripécias e precipícios, premeia-se *in extremis* o naufrago com a jangada.

Caeiro – o mestre para a comunidade heteronímica criada por Pessoa que é igualmente o mestre do *des-desasosseo*, em resultado da sua ascese libertadora – é uma espécie de jangada para uma família naufragada.

**Uma breve escrita em torno do supracitado poema de Alberto Caeiro: em diálogo com a ficção absoluta da vida (que a escrita pretende tornar iminente)**

Ao ler o mais atentamente possível o poema de Alberto Caeiro aqui em foco, o acto de pensar tem uma energia libertadora que nos permite crescer como criaturas participantes no universo. Contudo, somos condicionados pelo tempo, que é uma realidade que os nossos sentidos impõem e que a nossa mente, fruto da evolução natural, não consegue ultrapassar. Sendo assim, o acto de pensar é um acto de libertação, mas, pensando melhor, de acordo com o pensamento metafísico de Fernando Pessoa, mediante o seu porta-voz Alberto Caeiro, deve tratar-se de uma libertação ilusória, pois todas as categorias do pensar são condicionadas pela nossa condição de criaturas contingentes. E talvez o maior condicionalismo seja, então, o da nossa percepção do tempo. O presente a que se refere Alberto Caeiro é reflexo do condicionalismo maior, o do tempo humanamente compreendido. Em conjunto com os dados dos sentidos e a estrutura orgânica da mente, por sua vez condicionados pela sua história evolucionária, tudo tem limite; tudo é relativo, i.e., cada coisa existe em relação a outra (sem que haja uma luz definitiva que as ilumine), como indica Caeiro; tudo é pequeno perante a magnitude do real que, contudo, nos foge (ou que não vemos, ainda que esteja diante dos nossos olhos). *Caeiro é mestre porque sabe que é um ser limitado*. Recorde-se que a sua linguagem é metafisicamente complexa apesar da sua ostensiva simplicidade declarativa. O seu desejo de superar a privação (“quero a realidade”, precisamente porque, subentende-se, ele não a tem) e consubstanciar-se plenamente com o real é, no fundo, o desejo que o humaniza. Caracteriza-o como um saudoso dessa mesma humanidade que a sua ascese metafísica, no entanto, apurou até ao estado de pura intencionalidade enunciativa, veemência metafísica sem mundo, simulacro humano que o abeira do nada. Caeiro é o mestre do aniquilamento homeostático do ser. (Bem entendido, ninguém vive esta demanda do real sem que se lhe exija um tributo proporcional. Aproximar-se de qualquer verdade, ou nos torna assassinos, ou loucos, ou profetas do instante alucinatório, i.e., do... presente.)

O real seria para Caeiro, ao que parece, a Casa desejada, a Morada definitiva, o endereço ulterior da consciência. Todavia, ontologicamente considerado, o ser humano consegue apenas chegar ao croqui arquitectónico da Casa, nunca à Casa em si.

No entanto, a imaginação é a grande força peregrina da consciência humana. A consciência, dotada de imaginação, é a grande intrusa no seio

do Universo (um universo sereno na sua perfeição inconsciente, uma perfeição que o ser humano vem perturbar com os seus sonhos, os seus equívocos, os seus devaneios e a sua loucura). Por que há seres humanos? Por que existe a consciência humana? Talvez o poeta Pessoa/Caeiro queira transmitir a ideia de que somos seres algo inconvenientes no Universo, sendo nós criaturas contingentes e finitas, se bem que, na nossa busca (metafísica) sem fim, entreguemos até certo ponto o Universo a si próprio. Porquê? Porque lhe damos um sentido. (O que não é coisa de pouca monta, embora seja um sentido para todo o sempre incompleto e inacabado.)

Sinto-me bem no Universo de Alberto Caeiro. Aceito ser peregrino neste Universo. Aceito não atingir o real da Realidade. E aceito a ilusoriedade de tudo o que produz a mente. Contudo, gosto também de me sentir situado no Presente, neste Presente fugaz que se vai renovando sem parar. Além disso, sinto que, quando a minha mente está na companhia de outras mentes, a ilusão disto tudo adquire uma certa força, um certo peso, um certo rumo e uma certa (comovente e quase materna) vulnerabilidade. Sou, portanto, uma criatura contingente e finita em busca de Casa no seio do Universo na companhia de outras criaturas finitas. Aceito ser, talvez um pouco à semelhança de Caeiro, um peregrino entre o Tempo e a Realidade.

Pensando assim, sinto-me pequeno mas não totalmente insignificante. Sinto-me à deriva no Universo mas não totalmente perdido. Sinto-me incapaz de atingir o âmago do Real mas não totalmente desprezível.

Habito o Presente, um mero apeadeiro ilusório do Real, mas, a partir deste Presente ilusório, consigo imaginar também aquele lugar longínquo e próximo, inóspito e íntimo que é a Realidade.

**Quase fim desta reflexão de inspiração pessoana. Fim desta etapa da nossa introdução a *cem dias de reflexão escrita à sombra da Torre de Babel***

Eis-nos chegados ao fim deste momento de escrita. Na companhia de Alberto Caeiro, foi a nossa intenção exemplificar até que ponto tudo pode ser dito – mesmo o indizível – na escrita. Ela marca, porventura, o intervalo entre o silêncio (que faz também parte da linguagem) e o alvorecer do real humanado.

Painters who use life itself as their subject-matter, working with the object in front of them or constantly in mind, do so in order to translate life into art almost literally, as it were. The subject must be kept under closest observation: if this is done, day and night, the subject – he, she or it – will eventually reveal the *all* without which selection itself is not possible; they will reveal it, through some and every facet of their lives or lack of life through movements and attitudes, through every variation from one moment to another. It is this very knowledge of life which can give art complete independence from life, an independence that is necessary because the picture in order to move us must never merely *remind* us of life, but must acquire a life of its own, precisely in order to *reflect* life. I say that one needs a complete knowledge of life in order to make the picture independent from life, because, when a painter has a distant adoration of nature, an awe of it, which stops him from examining it, he can only copy nature superficially, because he does not dare to change it. (Lucian Freud, “Some Thoughts on Painting,” Encounter III, no. 1 (July 1954), pp. 23-24; disponível *on-line*: <<https://users.wfu.edu/~laugh/painting2/freud.pdf>>)

### **Alguns pressupostos subjacentes ao acto de escrever à luz da poética pessoana**

A escrita tem por costume pressupor várias ideias deveras portentosas: primeiro que tudo, pressupõe que entre a mente e o mundo há mais continuidade do que descontinuidade, i.e., que não constituem duas realidades absolutamente desconexas entre si. Assinala-se ainda o seguinte conjunto de pressupostos e pontos de partida em torno da escrita que nos parecem pertinentes:

- a escrita é sintoma e horizonte de um acto de superação; Aby Warburg assinala, por exemplo, a maçã, a enxada, a alienação e a criação artística; a criação poética faz da mente encarnada que escreve um instrumento mediador destinado a (tentar) superar a cisão alienatória/a condição dividida do ser;
- a evolução da vida no universo violentou a totalidade essencial em favor da particularidade e do fenómeno individuado; tal violência a longo prazo estruturou e condicionou a vida, inclusive a consciência humana;
- a escrita manifesta a alienação e proporciona uma via de superação que se somatiza parcialmente na e pela linguagem;



- pergunta-se: estamos no mundo como intrusos ou como peregrinos? Como relacionar-nos com o mundo? Como saber se a nossa consciência não se sujeita a uma recursividade cognitiva potencialmente infinita sem nunca se activar uma *meta*-regra que a enquadre e liberte da ilusoriedade?
- sentimos amiúde a vida como uma dádiva alheia; tal dádiva alheia reflectirá a nossa condição absoluta ou um estado provisório?;
- somos criaturas integradas na história evolutiva do cosmos; todavia, seremos algo mais e, em simultâneo, algo menos do que a vida que encarnamos, i.e., um fenómeno suplementar, uma presença excedentária, um desvio interessante?;
- a poesia será uma força mediadora entre a mente e o mundo: uma ponte entre as duas realidades?; a mente e a matéria formarão um património comum?;
- na obra de Pessoa, a consciência obedece às consequências do desvio que encarna face à verdade que se oculta; a obra pessoana adopta uma pluralidade de linguagens e significados, todas elas estratégias de alcance parcial no que respeita à visão unitiva almejada (que completaria o ser no seu devir histórico, bem como no seu devir espiritual); encarregues de compreender o seu lugar no cosmos, as identidades heteronómicas seriam, cada uma delas, a semi-encarnação por via da escrita, de uma vibração semiótica específica no palco opaco da consciência;
- como pode saber o ser humano que o ser e a consciência são comensuráveis?
- caso não exista uma comensurabilidade entre o ser como fundamento essencial e a consciência individual como fenómeno local num campo infinitamente distenso de fenómenos, então tudo se passa pelos vistos no interior e a partir desse objecto estranho – absolutamente alheio – que se chama corpo; a estranheza é radical: a estranheza torna-se, por sua vez, o âmago do drama existencial de cada um; a mente, não podendo somatizar o real na sua essencialidade e o corpo, não podendo superar a sua contingência turva, fazem da consciência uma circunstancialidade radicalmente estranha alojada, por seu turno, numa substância estranha (uma mente encarnada); seríamos então habitantes passageiros de uma mente, pulsações semióticas fugazmente somatizadas, mera fagulha passageira;

- esta fagulha aspira à substância, contudo; pretende tornar-se uma presença que seja mais do que ilusória perante a factualidade material do mundo;
- mediante as múltiplas linguagens que medeiam a consciência, realiza-se a tarefa de compreender o real; mas será que a humana compreensão do real garante estarmos mais ancorados nele ou mais cientes dele? Será uma ilusão nossa a de pressupor que a nossa compreensão é inerentemente ligada ao real, que a epistemologia é uma ciência possível, i.e., não uma ficção?;
- ou será que a ficção é o que nos resta perante os nossos limites cognitivos, que, através das nossas linguagens múltiplas sem síntese possível, nos revela tão-só o mundo em fragmentos matizados mas sem fundamento ulterior?;
- será o cosmos incomensurável com a consciência humana?;
- a modernidade incorpora a cisão que Warburg refere no tocante ao processo de subjectivação dos indivíduos: *reflexividade crítica e crise são indissociáveis*;
- a cisão torna-se, num momento posterior, o impulso para a criação da realidade dita cultural:
- a realidade cultural torna-se, por sua vez, a membrana mediadora entre a Natureza e a socialização dos dispositivos psicológicos e cognitivos de criaturas dotadas de formidáveis poderes de inventividade; estes poderes levam-no para lá do repertório de gestos e comunicação naturais;
- a materialização técnico-imaginativa da evolução humana, que é também uma apropriação da mesma, exprime-se doravante em termos de imaginação produtiva, fermento histórico e *agon* social;
- a imaginação produtiva, fermento histórico e *agon* social formam juntos uma unidade instável;
- não havendo uma memória cultural fixa, embora haja uma aculturação contínua, o animal humano defronta-se continuamente consigo próprio como projecção e problema; trata-se de uma criatura, entre outras semelhantes a ela, desassossegada e constitutivamente inacabada;
- não podendo tal criatura condicionada unir mundo e mente numa síntese final, o real mantém-se inalcançável;

- a vida humana interage com outras vidas semelhantes a ela numa peregrinação cuja meta só uma ascese extrema consegue vislumbrar;
- como fagulha passageira, o ser humanado permanece, contudo, artífice e inventor do mundo que considera seu; o mundo é mais artefacto colectivo do que platónico simulacro das formas eternas;
- o mundo mantém-se intacto, i.e., ainda não se desintegrou nas águas escuras do nada porque nunca deixou de ser um robusto preconceito nosso;
- tudo é artefacto; como fruto da nossa identidade de artífices, pertencem igualmente (à nossa condição de seres contingentes) alguns epifenómenos do nada donde viemos e para onde, pelos vistos, regressaremos; assim, o acto de criar liberta um processo subsidiário de degradação, reminiscência do vácuo infinito;
- o mundo humano, sendo um artefacto nosso, é também um desvio; a nossa inventividade estorva momentaneamente aquelas águas escuras acima referidas porque ela é também desvio;
- o futuro será a favela da nossa limitada consciência humana colectiva no vasto reino inumano do cosmos ou será, porventura, obra-objecto de bricolagem de uma comunidade de artífices-filósofos e/ou artistas-engenheiros portadores – mediante os seus sistemas conceptuais e artísticos – de algo que vá para além da intuição acidental ou símbolo imperfeito?;
- no caso de a mente e a matéria não se unirem num único tecido disponível à consciência humana, talvez haja alguns *sites* de interpelação parcial ou provisória; o laboratório moderno, por exemplo, onde o sujeito que explora a realidade física do universo é imanente aos sistemas fenomenológicos que dessa realidade se depreendem experimentalmente;
- outros *sites* potenciais de intensidade reflexiva: a mediação artística (outro modo de olhar a Natureza); a *vibração semiótica* que a poesia concretiza; a somatização do silêncio mediante as partituras do universo falante, i.e., a mediação acústica da mente na música;
- há, portanto, estratégias plausíveis que permitem reduzir o hiato entre ser e vida, mente e matéria, consciência e essência; talvez uma prestidigitação parcial, talvez um entrosamento parcial de percepção, mundo e mente se bem que o seu solo comum não se

aviste nem se atinja; o resultado de tais estratégias plausíveis comportarão simplesmente mais desvio e ilusão?; o facto de não sabermos a resposta a esta pergunta invalida as estratégias ou será que os nossos caminhos de peregrinos são desde sempre falazes?;

- *o mundo existe para encenar a implausibilidade de qualquer saber humano definitivo*: fica-nos sempre a fresta entre o Ser inalcançável e a consciência peregrina;
- a religião da comunidade pós-pessoana será, porventura, não uma fé e um ritual que se deixem fixar, mas, sim, uma reverência cultivada em torno de uma atitude poeticamente indagadora e uma aceitação do conhecimento como múltiplo mais do que definitivo: o conhecimento contextual, o experiencial e o experimental formam alianças interessantes e provisórias capazes de iluminarem alguns aspectos da nossa existência material; a recordar, contudo, que, à escala do infinito, uma civilização milenar é um fenómeno local e provisório;
- podemos, por exemplo, mediante a aliança da imaginação mito-poética e a técnica contemporânea ir mais além do que uma nova compreensão da nossa cultura actual: tal aliança permite tornar visíveis os nossos pressupostos, mesmo não nos podendo libertar inteiramente deles;
- sendo assim, o acto de escrever é o desvio pela ficção que permite atingir não só a realidade da ficção mas, sobretudo, a ficção que é a (nossa) realidade;
- Pessoa questiona e faz questionar isto tudo.

### **Fernando Pessoa: a ascese do gnóstico peregrino. Último encontro e despedida ao Poeta. Ainda em torno da escrita.**

A vida, o mundo, o ser, a consciência: a obra de Fernando Pessoa engloba tudo. Essa totalidade surge, por sua vez, como problema, à luz do mito gnóstico de que Pessoa era adepto. Ele declara-se, em carta a Armando Côrtes-Rodrigues, datada de 19 Janeiro 2015:

E daí a minha «crise» toda. Não é crise para eu me lamentar. É a de se encontrar só quem se adiantou de mais aos companheiros de viagem – desta viagem que os outros fazem para se distrair e acho tao grave, tão cheia de termos de pensar no seu fim, de reflectir no aqui diremos ao Desconhecido para cuja casa a nossa inconsciência guia os nossos passos... Viagem essa, meu

querido Amigo, que é entre almas e estrelas, pela Floresta dos Pavores... e Deus, fim da estrada infinita, à espera no silêncio da Sua grandeza...” (Fernando Pessoa, *Correspondência 1905-1922*, ed. Manuela Parreira da Silva, Lisboa: Assírio & Alvim e Herdeiros de Fernando Pessoa, 1999, p. 143.)

É esta “Viagem” de forte reminiscência gnóstica que serve de andaime para o projecto cognitivo-especulativo patente na sua obra. Este mito estrutura a sua imaginação especulativa. Contribui para a organização de significados e estratégias, tais como o projecto heteronímico, bem como essa parte da sua obra dedicada à recriação mito-poética, mediante, por exemplo, figuras tais como Fausto, Prometeu, Inês de Castro e D. Sebastião.

O mundo será o mero simulacro do real que nos elude sempre. O andaime simbólico proporcionado pelo mito gnóstico permite ao Poeta um instrumento que torna dramática e simbolicamente apreensível a bússola definitiva mas rota do peregrino moderno.

Pessoa escreve:

Para onde vai a minha vida, e quem a leva?  
Porque faço eu sempre o que não queria?  
Que destino contínuo se passa em mim na treva?  
Que parte de mim, que eu desconheço, é que me guia?  
O meu destino tem um sentido e tem um jeito,  
A minha vida segue uma rota e uma escala,  
Mas o consciente de mim é o esboço imperfeito  
Daquilo que faço e que sou; não me iguala.  
Não me compreendo nem no que, compreendendo, faço.  
Não atinjo um fim ao que faço pensando num fim.  
Passo, mas comigo não passa um eu que há em mim.  
Quem sou, senhor, na tua treva e no teu fumo?  
Além da minha alma, que outra alma há na minha?  
Porque me destes o sentimento de um rumo,  
Se o rumo que busco não busco, se em mim nada caminha  
Senão com um uso não meu dos meus passos, senão  
Com um destino escondido de mim nos meus actos?  
Para que sou consciente se a consciência é uma ilusão?  
Que sou eu entre quê e os factos?  
Fechai-me os olhos, toldai-me a vista da alma!  
Ó ilusões se eu nada sei de mim e da vida,  
As menos goze esse nada, sem fé, mas com calma,  
Ao menos durma viver, como uma praia esquecida ... (!)

(Fernando Pessoa, *Hermetismo e Iniciação*, org., prefácio e notas Manuel J. Gandra, Sintra: Zéfiro – Edições e Actividades Culturais, 2015, p. 317.)

O projecto de Pessoa talvez passe precisamente pela via deste luto – patente no poema supracitado, tributário do mito gnóstico do universo – que se concretiza no desejo de forjar uma nova síntese da consciência humana – fruto de um *rebooting* radical – expressa por uma inteligência que se somatiza (ou materializa) em obra escrita. Para quem escreve, a escrita é o artefacto dos artefactos.

Escrever permite fazer o luto, i.e., perder todas as ilusões (ou, alternativamente, compreender a ilusoriedade da vida face à estrita contabilidade do destino) para, a seguir, receber tudo (ou quase tudo) de novo. A escrita – feita de ausências e intervalos – assegura a permanência das sombras, sendo nós sombras e intervalos apaixonados pela ideia de presença e duração.

Um campo de erva queimada; ao centro, uma pequena elevação de terreno. (...)

Luz crua. (...)

Enterrada até à cintura n a pequena elevação e exactamente no centro desta, está **WINNIE**. Cerca de cinquenta anos, restos de beleza. De preferência loura. Um tudo nada gorducha. Braços e espáduas nuas. Decotada. Colar de pérolas. **WINNIE** dorme, os braços repousando na elevação do terreno e a cabeça apoiada nos braços. (...)

À direita e por detrás de **WINNIE**, deitado no chão e escondido pela elevação do terreno, **WILLIE**, também a dormir. (...)

**WINNIE** acorda. Silêncio. **WINNIE** levanta a cabeça, olha em frente. Longa pausa. **WINNIE** endireita-se, pouxa as mãos sobre a elevação, atira a cabeça para trás, olhando para cima. Longa pausa.

**WINNIE** (Fixando o zénite.)

Mais um dia divino.

(Samuel Beckett, *Dias felizes*, trad. Jaime Salazar Sampaio, Lisboa: Estampa, [1961, 1963] 1998, pp. 33-34.)

**Por último, um breve MANIFESTO PÓS-PESSOANO: em torno da escrita, posicionando-se dentro da história da humanidade, como ele, mas sem o andaime especulativo para o real transcendente almejado pelo Poeta. Trata-se de um manifesto pessoal cuja elaboração concretizou ideias e imagens sob outra óptica no respeitante ao drama de existir à face da Terra:**

- o nosso ser é estruturado pela questão na base de todas as questões: a da existência da existência já que a questão do existir (face ao não-existir) nunca foi resolvida;
- as respostas são apeadeiros benfazejos para o peregrino: alimentam-no e depois adormecem-no nas albergarias do olvido;
- contudo, a auto-relação amadurece num universo de perguntas;
- a auto-relação representa o intervalo necessário para a inteligência articular criteriosamente a sua ignorância;
- as perguntas assinalam, portanto, a etapa da auto-relação crítica;
- quanto aos restantes animais que povoam a Terra, não há auto-relação porquanto habitam um universo de respostas;
- sendo a auto-relação crítica de natureza interrogativa, a interrogação é um estado de alteridade expectante no coração do já dito e do mais do que óbvio;
- a palavra, por constituir a estranheza absoluta no universo, é o único fenómeno apto a dizer a alteridade – estranheza relativa;
- de tão ostensivo o mundo tornou-se-nos opaco; é a alteridade, portanto, que nos educa;
- por que é que nos tornamos consciências encarnadas – passo sobremaneira fácil – senão porque acreditamos apenas no óbvio, esquecendo o que é a tirania do ordinário para os algoritmos da imaginação?;
- cremos que a consciência é prioritária em relação ao nada, sobretudo quando nos encontramos na companhia de outros como nós: seres desamparados num mundo desamparado;
- afigura-se a urgência ética em resultado da proximidade de um ser a outro e dos seres ao mundo;
- dois seres produzem juntos o espaço de um intervalo;

- um intervalo possui duas margens: o perto (ou o mesmo) e o opaco (ou o outro);
- quando se trata de um «eu» e um «tu», esse espaço ou intervalo chama-se também totalidade;
- mediante a alteridade efectuamos uma nova etapa de auto-relação, potencialmente de auto-conhecimento e, potencialmente, uma configuração mais esclarecida da comunidade humana;
- a técnica somos nós; a técnica também *não* somos nós: esta afirmação dual constitui uma alteridade;
- a técnica, em conjunto com a imaginação produtiva, está na base da gnose que nos é doravante disponível: um conhecimento obtido através da conjugação de factos e destinos;
- doravante seremos todos a encarnação de uma *gnose romanceada*, i.e., *engenheiros e narradores em redor de uma incandescência comum* (ou não seremos nada);
- temos todos nós um vislumbre dessa totalidade de carácter imanente: a vida, a consciência (ou interrogação encarnada), o sentir, a sensação, a história: tudo reflecte um estado de imanência;
- outro nome para essa totalidade: a estranheza incandescente que se encontra rente ao chão pisado e/ou à pele roçada;
- o «eu» e o «tu»: dois nomes que exprimem uma totalidade do tamanho do mundo.

### MEMÓRIA (and a modest premise):

**W**e are artificers. We make artifacts. Modernity is the intensification of this artifact-making aptitude. Furthermore, our artefacts are both material and immaterial: ideas, post-biological bodies, artificial intelligence, history itself (an ideology is a kind of immaterial artefact), time (the future), consciousness (influenced, manufactured, engineered, administered, drugged, indoctrinated, schooled, exterminated). And, as with all things human, we tend to drop them, or destroy them, or barter them up for the promise of a still-unpillaged paradise.

I remember the antique clock I discovered one day in the attic. The attic was in part the architectural facsimile of the downstairs flat where my family lived but it was familiarity gone awry: full of boxes, trunks



and chests long before that day rusted shut, chairs where no-one if not invisible species of birds and spiders sat, full of doors and windows that led nowhere within the realm of habitual life or inhabited time – unnatural grimaces on hinges and pulleys. The attic was dusty and dangerous: the domain of afflicted normalcy and pulmonary stutter. It was the habitat of ghouls where mirrors spoke, ceilings watched and waited, and the half-lit corners of its rooms had teeth the size of mountains, or, at least, the size of mind-gobbling fear. In the winter the northern coldness of the attic burned through the clothes we wore and made fingers weep. In the summer the heat was the breath of creatures both human and unnamed, the windows there, unlike those of my bedroom, burrowed into the attic like a dragon's nostrils on fire on a winter morning. The light that shone through the narrow glass was indirect and unsettled, similar to the indirect light of mind as it penetrates the repressed contents of the psyche in dream and memory. All fragile egos beware: your armor will fail here, and you will certainly fall. But of course, you and I will say: all terror returns to haunt us one day or another. Life itself takes us back to terror's broken limbs and frightened face. We must face it or, if not, we will live less than is our due, or live beneath our potential, or live in betrayal of the life we once promised ourselves. We will live, but we will live diminished. The outcome of our life will cast a shadow smaller than a snail's.

It can take a lifetime to understand why beauty is in terror.

Children are beautiful viruses and, like viruses, children are everywhere: their imagination pierces any membrane the material world has invented. I found a way to open the chest despite its forbiddenness resting on top of four table legs which seemed to say repeatedly: "Do not open."

That clock I found was antique or almost so (conceived and assembled at the beginning of the twentieth century or perhaps a decade or two earlier). I felt its slow heartbeat in my small hands. I knew it still told the hours without moving. I knew too there was nothing separating it from the ground floor of eternity, or the green fields lying behind the sun, or the nearness of its visible form to inhuman mystery. This clock had been preserved for decades in a large, locked wooden chest which, against parental mandate, I opened. And there it was: an object to be possessed and shown, casting in turn magic blessings on an awkward child who had not yet fully fathomed, or not yet been kidnapped by, the monsters within and without.

At six or seven years old, I became the victorious rider of a two-wheeled bicycle and, with clock in my possession, decided to share my discovery with the world, my world being at that time a small band of children my age who lived on the same single suburban block as me. It was doubtless a small universe but perfectly suited to my plans. It was the perfect universe for me to gloat and shine in the company of my superannuated trove, my bicycle and I having turned into a travelling road show. These would be the props of my one-act program: the clock, blackened by time and dust, the metallic minute and hour hands, the gilt numbers from I to XII, the mysteriously engraved metal casing, and the story of my proud piracy.

And I dropped it. I had loosely and hastily attached it to my bicycle's handle bars, then began pedaling from friend to friend's house to show off my stolen goods. And it fell to the ground. It simply fell as objects plus gravity do. The fragile glass face of the clock, now shattered, brought home to me the tense armistice of my pride and guilt. The engraved metal casing revealed two deep wounds in its armor, and the bell at the top of the antique time piece, separated by the fall, flew a meter or two into the street, silent and now inscrutable.

Mourning was immediate. I did not, nor could I, take it home with me. Along with my sadness, I was angered by the clock's gravity-driven downfall, which quickly displaced to my advantage the burden on my conscience of my own earlier stealth. (I quickly delegated responsibility for the accident to the clock itself.) Our parting ritual was swiftly and unceremoniously carried out: burial behind the nearest tree, out of view of friends, monsters, and family.

I admit I'm about to extrapolate adult lessons from this childhood memory, and lay claim to what may sound like righteous "dirt" on our foible-ridden species based on very slight evidence. (But what else does a human being have in his or her mental baggage if not this meager afterlife of experience, a few facts, and the imagination's arrow?) Our facts are ordered but, in hindsight, or in the onrush of the here and now, far too thin. Our experiences and their afterlife in memory and story are the feast that time hands over to every passing nomad. The arc drawn by the arrow's flight is majestic: it loves the air, which it makes sing. It loves the ground, which it sings as it strikes. It loves the pulp of thought, which it stabs and stains with the fleck of new being. It's then we briefly open our eyes to the bluest sky. We see it and it sees us. (Remember, child, that color and those eyes, for we all have the blood of unfulfilled time on our hands.)

I proceed now, incautious and undaunted, with my modest extrapolation: humanity makes, shares, proliferates, praises, questions, and “drops” its artifacts. We delegate blame. We render banal the prodigious circumstance of our nature as artificers, from tool to technology, from Neolithic crops to subatomic molecules, from nature to numbers to equations to the algorithms of artificial intelligence. The banality conceals what modernity is at its core, i.e., its tragic dimension, its ungovernable appetite, the politization of subjectivity as memory fragments into identities, the implosion of the word. And armed with our ingenuity, we disregard our nature as animals of endless discontent and disquiet. We fill modernity’s killing fields with the expanding museum of the present, which *already* includes the tattered archive of the past, while the future – that changing horizon of our species’ unfinished script – is already the rough draft of tomorrow’s incautious children.

No matter, we’ll say, let’s move on: the clock is ticking.

**MISSÃO: devorar por dentro a Engrenagem. Crescer à sombra das nossas Torres de Babel.**

**Em torno da missão da universidade. Premissas.**

- a norma (cuidadosamente pensada, questionada e criticamente superada) constitui uma das missões fundamentais da universidade;
- a missão da universidade e o seu *agon*: entre o pensar deliberativo e o pensar traído, i.e., entre a verdade buscada e o mero sofisma;
- a micro-utopia realizada pela Escola cognitivamente emancipada: a convergência da crítica e da esperança;
- à sombra da Torre de Babel, expulsos doravante do mítico Jardim, que nos incumbe a todos fazer? Ao contrário da catequese amiúde inculcada na infância – que condenava a nossa expulsão do Jardim do Éden como uma mácula e um pecado a expiar, sendo, no fundo, uma dívida inexpugnável – a nossa mítica expulsão representa o exílio necessário. Em consonância com o pensamento de Fernando Pessoa, desenvolvido na sua obra poética, dramática e ensaística, a *vibração semiótica* que é o ser humano passa por um prolongado estado de alienação, i.e., de consciência fragmentada que aspira a ascender até à síntese libertadora. Assim entendido, a expulsão permitiu a descoberta de uma etapa ulterior de auto-relação e de comunidade renovadas, i.e., de uma cultura ética;

- a missão da universidade é também isto: estimular sucessivas tomadas de consciência relativamente à nossa condição comum de criaturas criativas;
- a missão da universidade visa cultivar a paridade deliberativa, uma comunidade de interlocutores *inter pares*, enfim, o terreno comum de uma humanidade emancipada;
- the problem lies in the tyrannical ideology of purity, not in the specter of impurity;
- there is no impurity, only imperfect love;
- the mission of the university contributes to the ethical maturation of the species: its self-reflective capacity and critical culture;
- the strength of culture lies in its ability to house difference; to understand identity as being inherently plural, dynamic and evolving;
- in a dying culture – no matter how militaristically hegemonic – the world appears both chaotic and menacing;
- however, change is an inexhaustible source of abundance.

### **Em torno de vespas e engrenagens: uma breve parábola a partir de um caso da Natureza amoral**

O biólogo, geólogo e historiador da ciência Stephen Jay Gould (1941-2002), da Universidade de Harvard, autor de volumes tais como *The Mismeasure of Man*, *Wonderful Life*, *The Burgess Shale and the Nature of History* e *Rocks of Ages, Science and Religion in the Fullness of Life*, é igualmente autor de um artigo, “Nonmoral Nature”, em que se entrecruzam os interesses científicos e históricos deste pensador polímata, em conjunto com a sua característica elegância expressiva. O tema do artigo é a questão da presença e persistência do mal na Natureza, i.e., o mundo natural criado por uma divindade de bondade absoluta. Como conciliar então a crença na intervenção determinante da divindade numa Natureza que evidencia uma crueldade e um sofrimento sem limite? Para além disso, a teoria darwiniana concebeu uma interpretação do fenómeno da vida e da sua proliferação no planeta sem necessidade de invocar o Deus do livro do Génesis. Ao longo do século dezanove, antes e depois da publicação d’*A origem das espécies* de Charles Darwin (1859), publicavam-se estudos, ora por teólogos seguidores da teologia natural então argumentada, por exemplo, o Reverendo Francis Henry, barão de Bridgewater e St. George Mivart, ora

por cientistas, tais como o geólogo Charles Lyell (autor de *Principles of Geology*, 1830-1833) e o Reverendo William Kirby (entomologista), com o intuito de conciliar o sofrimento indissociável da criação e a bondade absoluta atribuída à divindade criadora. Como afirmar a beneficência de Deus num universo eivado de crueldade, destruição e morte? Como explicar, por exemplo, a existência da vespa icnêumon cujas numerosas variedades são, ora especialistas de endo-parasitologia, ora de exo-parasitologia, e que fazem das suas vítimas o “berçário” vivo dos seus ovos? Com efeito, mal saídas dos ovos, as larvas alimentam-se de acordo com um ritual tanto delicadamente ordenado como repelentemente impiedoso. O seu menu vai desde o prato inicial (os tecidos e órgãos auxiliares do insecto ou aranha condenados) até chegar ao prato principal e fatal (os órgãos vitais) da infeliz vítima. De tão repelente para o observador humano, o comportamento prodigiosamente cruel da icnêumon constituía uma aporia teológica para quem pretendia ver na Natureza o exemplo sublime de um Criador compassivo. Como conciliar o mal encarnado pela vespa no palco da beleza genesíaca, cujo bíblico Jardim representava a primeva materialização terrestre do *verbum* de Deus?

Gould descreve no seguinte excerto extraído do supracitado artigo o comportamento tão problemático da icnêumon para a teologia natural:

The ichneumon, like most wasps, generally live freely as adults but pass their larval life as parasites feeding on the bodies of other animals, almost invariably members of their own phylum, Arthropoda. The most common victims are caterpillars (butterfly and moth larvae), but some ichneumons prefer aphids and others attack spiders. Most hosts are parasitized as larvae, but some adults are attacked, and many tiny ichneumons inject their brood directly into the egg of their host.

The free-flying females locate an appropriate host and then convert it to a food factory for their own young. Parasitologists speak of ectoparasitism when the uninvited guest live on the surface of its host, and endoparasitism when the parasite dwells within. Among endoparasitic ichneumons, adult females pierce the host with their ovipositor and deposit eggs within it. The ovipositor, a thin tube extending backward from the wasp's rear end, may be many times as long as the body itself.) Usually, the host is not otherwise inconvenienced for the moment, at least until the eggs hatch and the ichneumon larvae begin their grim work of interior excavation. (Stephen Jay Gould, “Nonmoral Nature”, *Natural History*, 91, Feb 1982, p. 19: <[http://www.stephenjaygould.org/library/gould\\_nonmoral.html](http://www.stephenjaygould.org/library/gould_nonmoral.html)>)

Eis um exemplo acentuadamente grotesco (para a sensibilidade humana) de uma Natureza meticulosamente amoral. A Natureza proporciona ao observador um repertório de comportamentos que não se coadunam em absoluto com questões que são inseparáveis da comunidade humana. Trata-se, bem entendido, de questões que surgem no *agon* social e que se traduzem em termos de problemáticas de ordem ética, política e inter-subjectiva, i.e., a história interna das comunidades humanas. Entre este *agon* social e a Natureza, concebida e entendida de acordo com Darwin e os seus sucessores, não existe afinal de contas continuidade no plano ético: por um lado, a Natureza, e, por outro, as problemáticas específicas enfrentadas pela comunidade humana, operando em domínios eticamente incomensuráveis. Não se evidencia, portanto, uma lei que abranja a Natureza darwiniana (vista agora sem ostensivo desígnio divino) e a sociedade humana (agónica) ainda que Darwin, segundo Gould, não excluísse absolutamente a possibilidade de haver uma tal lei ou concepção abrangente.

Gould cita Darwin:

I own that I cannot see as plainly as others do, and as I should wish to do, evidence of design and beneficence on all sides of us. There seems to me too much misery in the world. I cannot persuade myself that a beneficent and omnipotent God would have designedly created the Ichneumonidae with the express intention of their feeding within the living bodies of Caterpillars or that a cat should play with mice.

e, no parágrafo concludente do artigo, escreve, citando novamente o autor de *The Voyage of the Beagle* (1839):

Just a few sentences after invoking the ichneumons and in words that express both the modesty of this splendid man and the compatibility, through lack of contact, between science and true religion, Darwin wrote to Asa Gray,

“I feel most deeply that the whole subject is too profound for the human intellect. A dog might as well speculate on the mind of Newton. Let each man hope and believe what he can.” (Charles Darwin, Carta a Asa Gray, cit. in Stephen Jay Gould, “Nonmoral Nature”, *Natural History*, 91, Feb 1982, p. 26: <[http://www.stephenjaygould.org/library/gould\\_nonmoral.html](http://www.stephenjaygould.org/library/gould_nonmoral.html)>)

À mímica de desígnio divinamente sancionado a vigorar na Natureza, incumbe à espécie humana conceber e cultivar os seus imperativos de natureza ética. Estes imperativos devem tomar em conta uma espécie cuja

natureza é, ora agónica e senciente, ora determinada pelos mesmos princípios evolutivos detectados por Darwin que une toda a vida no planeta e, em simultâneo, aberta. A nossa história é reflexo do nosso estado de seres inacabados. Devido a este seu inacabamento fundamental, a humanidade defronta-se com a necessidade de inventar e desenvolver os seus projectos colectivos, os seus valores e os seus rumos. O indivíduo deve, por seu turno, descobrir o centro de gravidade do seu próprio projecto de vida, i.e., criar uma narrativa centralizadora das suas energias (mesmo sabendo hoje em dia que a nossa sensação de identidade pessoal não se confina a um centro específico do cérebro). A ficção identitária – Pessoa já o sabia – é imprescindível: de outro modo, o ser humano, mal-grado os dispositivos psicológicos e cognitivos que lhe são congénitos, afogar-se-ia no *sensorium* cósmico que o submergiria fatalmente num oceano de estímulos sem nexos e sem ordem. No entanto, o *self* é um náufrago que sabe nadar.

O arco emocional das nossas vidas – a sua germinação, crescimento e maturação – cuja humanização depende da sua integração numa comunidade de narrativas pessoais e interdependências sociais, contribui fundamentalmente para a edificação de uma cultura ética. Perante o imperativo moral e identitário, vê-se que o comportamento repelentemente amoral da icnêumon não se coaduna com as questões fundamentais de carácter cognitivo e moral. Trata-se, agora, de um trabalho cultural posterior às operações da Natureza. Assim entendido, defrontamo-nos, por um lado, com uma Natureza amoral, por outro, com as narrativas nascidas nos Jardins e Torres que habitam a nossa memória colectiva. Ao atravessar a fronteira que demarca os territórios do animal e do (animal) humano, a vida adquire novas dimensões que se concretizam em termos de premência interpretativa, reflexividade crítica e convivência agónica da nossa especificidade antropológica.

Entre a Natureza sem desígnio discernível e o carácter problemático da nossa convivência inter-subjectiva e comunitária, nasce a pluralidade de posicionamentos éticos, a necessidade da escolha e a responsabilidade da decisão. Eis a cultura ética a materializar-se em contraste com e para lá da existência a-problemática e amoral da parasítica vespa.

Embora, como no-lo afirma o filósofo Jean Baudrillard, o animal não-humano nunca tenha acedido, na sua história evolucionária, à ordem simbólica, pode-se aprender um pouco das vespas da família Ichneumonidae se bem que por via contrastiva e no plano tenuemente alegórico. Invoque-se agora um símbolo: o da Engrenagem. O acto de devorar a Engrenagem por dentro – uma lição aprendida da vespa, agora transposta

para o contexto humano – constitui, na verdade, uma escolha eticamente deliberada, tributária de um sentido de responsabilidade cívica, bem como uma terrível necessidade já que a Engrenagem constitui uma lógica institucional opressiva e inumana. A ira lúcida perante a Engrenagem é, portanto, fruto de um posicionamento ético – um posicionamento cuja beleza reside nas considerações correlatas que abrangem, em última instância, a totalidade do ser humano nas suas aspirações. Não se trata, portanto, de uma ira a repelir. A escolha ética faz doravante parte da nossa busca perpétua de um lugar no cosmos que só se nos pode descortinar no plano da compreensão, convivência, compaixão e coragem. Essa busca é a própria razão de ser da história da humanidade: define o tempo de uma espécie que faz da sua condição de criaturas inacabadas a circunstancialidade suprema da sua auto-realização.

Gould refere o biólogo Thomas Henry Huxley (1825-1895) no artigo aqui em foco. Transcreve-se a seguir um excerto do seu *Evolution and Ethics*:

The theory of evolution encourages no millennial anticipations. If, for millions of years, our globe has taken the upward road, yet, some time, the summit will be reached and the downward route will be commenced. The most daring imagination will hardly venture upon the suggestion that the power and the intelligence of man can ever arrest the procession of the great year.

Moreover, the cosmic nature born with us and, to a large extent, necessary for our maintenance, is the outcome of millions of years of severe training, and it would be folly to imagine that a few centuries will suffice to subdue its masterfulness to purely ethical ends. Ethical nature may count upon having to reckon with a tenacious and powerful enemy as long as the world lasts. But, on the other hand, I see no limit to the extent to which intelligence and will, guided by sound principles of investigation, and organized in common effort, may modify the conditions of existence, for a period longer than that now covered by history. And much may be done to change the nature of man himself. The intelligence which has converted the brother of the wolf into the faithful guardian of the flock ought to be able to do something towards curbing the instincts of savagery in civilized men.

But if we may permit ourselves a larger hope of abatement of the essential evil of the world than was possible to those who, in the infancy of exact knowledge, faced the problem of existence



more than a score of centuries ago, I deem it an essential condition of the realization of that hope that we should cast aside the notion that the escape from pain and sorrow is the proper object of life.” (Thomas Henry Huxley, *Evolution and Ethics*, ed. and new introduction Michael Ruse, Princeton e Oxford: Princeton University Press, 2009, pp. 85-86. O texto data de 1893 e constitui as Romanes Lectures daquele ano.)

À luz das afirmações de Huxley, o sofrimento faz parte integral da vida. Integra igualmente e, ao que parece, de modo indissociável, a crónica milenar da vida humana. Contudo, as palavras do filósofo e biólogo, “And much may be done to change the nature of man himself. The intelligence which has converted the brother of the wolf into the faithful guardian of the flock ought to be able to do something towards curbing the instincts of savagery in civilized men”, apontam para a especificidade da cultura humana: esclarece-se e liberta-se mediante a escolha e a auto-transformação, i.e., segundo um processo evolutivo a nível ético refractário aos ditames da evolução natural.

Em paralelo a estas considerações, as palavras de Huxley não apontarão também para a premência em edificar uma cultura pedagógica de escolha, coragem, colaboração e transformação?

**Reino:** Animalia

**Filo:** Arthropoda

**Classe:** Insecta:

**Ordem:** Hymenoptera

**Subordem:** Apocrita

**Superfamília:** Ichneumonoidea

**Família:** Ichneumonidae

(In: <<https://pt.wikipedia.org/wiki/Ichneumonidae>>)

**Lição: não se trata tão-só de ocupar a Engrenagem. Incumbe-nos devorá-La.**

A missão da universidade deve estabelecer o seu próprio imperativo moral: desenvolver a inteligência ao serviço da integração e amadurecimento de todas as dimensões do ser humano. Para tal, o espaço *imaterial* da universidade deve, primeiro, abrir-se à compreensão da história da gênese, evolução e transformação das ideias fundamentais e das instituições em que tais ideias se articulam no seio da comunidade no seu todo; em segundo lugar, deve aproveitar a capacidade contagiosa das ideias, que, só assim, existe a possibilidade das ideias e instituições se renovarem com a chegada de novas gerações de estudantes, investigadores, especialistas e criadores; por último, se bem que a seguinte afirmação possa chocar, a universidade, como espaço *material* da abundância *imaterial*, deve saber *abolir-se*. Não no sentido do seu desmantelamento físico, bem entendido, mas, sim, no sentido de criar uma cultura a todos os níveis nociva para a dogmatização das ideias – escolho sempre presente na comunidade humana, bem como nas instituições –, enjeitar o discurso triunfalista das instituições que favorece os cínicos e logra quem mais precisa de poder confiar na beleza da busca e na beleza maior da compreensão (a confiança que nasce da partilha intelectual e da exemplificação por parte do professorado de uma atitude pedagógica afim à sua missão de renovar um ecossistema mental produtor de ideias, práticas e novos horizontes de questionamento). A abolição significa, neste caso, aquilo que este autor designa como um processo de *amorosa destruição*. Destruir (“destruição”), sim: porque quando a lógica institucional dá preeminência à produção de mentes que apenas sabem reproduzir-se ordeira e obedientemente em linhas de montagem mental, então, destruir significa denunciar e superar a caducidade reinante e a traição à missão da universidade. Amar (amorosa”), sim: porque des-dogmatizar a consciência, desenfeitá-la perante a investida e as máscaras do autoritarismo de uma sociedade-Engrenagem, onde reina o desumano e o inumano, é amar e acreditar nas narrativas (de expressão plural) de emancipação para toda a vida à face da Terra.

A universidade nada tem a ver com a imagem obsoleta da Torre de Marfim. A universidade está vocacionada para ser uma ou mesmo muitas Torres de Babel dotadas de labirintos e corredores, portas e janelas, andares e pontes, laboratórios e fóruns, busca e (crises positivas de) perplexidade. Assim entendido, a Torre de Babel *imaterial* ergue-se e abole-se vezes sem conta ao serviço de uma narrativa mais inclusiva, mais justa e

mais libertadora para o planeta, i.e., a nossa Gaia, a nossa geo-bio-noosfera, a nossa missão dentro e fora dos muros da universidade.

Esta capacidade de amorosa destruição (i.e., a universidade a praticar a sua própria abolição, um acto de auto-questionamento interno, uma renovação auto-reflexiva periódica) está na base de uma pedagogia deveras sustentável.

Os paradigmas clássicos, fundados numa visão industrialista predatória, antropocêntrica e desenvolvimentista, estão se esgotando, não dando conta de explicar o momento presente e de responder às necessidades futuras. Precisamos de outros paradigmas, fundados numa visão sustentável do planeta Terra. O globalismo é essencialmente insustentável. Ele atende primeiro às necessidades do capital e depois às necessidades humanas. E muitas das necessidades humanas a que ele atende tornaram-se “humanas” apenas porque foram produzidas como tais para servirem ao capital.

Educar para a sustentabilidade é educar para viver no cosmos – educação planetária, cósmica e cosmológica – ampliando nossa compreensão da Terra e do universo. É educar para ter uma perspectiva cósmica. Só assim poderemos entender mais amplamente os problemas da desertificação, do desflorestamento, do aquecimento da Terra e dos problemas que atingem humanos e não-humanos. Os paradigmas clássicos não têm suficiente abrangência para explicar essa realidade cósmica. Por não terem essa visão holística, não conseguiram dar nenhuma resposta para tirar o planeta da rota do extermínio e do rumo da cruel diferença entre ricos e pobres. Educar para a sustentabilidade supõe um novo paradigma, um paradigma holístico.

(Moacir Gadotti, “Educar para a sustentabilidade”, in *Inclusão Social, Brasília*, v. 3, n. 1, pp. 75-78, Outubro 2007/Março 2008: <<http://revista.ibict.br/inclusao/index.php/inclusao/article/viewFile/113/122>>

*Afinal de contas, não somos os parasitas. É a Engrenagem que nos parasita a (quase) todos: chegamos à Vida pulsantes de curiosidade e paixão pela aprendizagem e deixa-nos Ela num estado de mero exoesqueleto ressequido, o tórax curvado e a abundância imaterial (que nos é inerente – não nos cansamos de o repetir) empobrecida senão roubada (que logo no-la revende em forma de mal disfarçada penúria, conhecimento espúrio e aprendizagem à toa).*

## A propedêutica e a transformação

We are much more than the quantitative abstraction we've become or been forced to accept as our own mortal identity: an identity made abstract, deployed in the abstract space and time of inhuman technocracy, where the human person is diminished and ultimately discarded. Nothing living can breathe in such a space. Nonetheless, thought is still available to us; it can still release us from the suffocating weave of administered thought and politicized discourses (to the detriment of actual interpersonal mediation of the world with others on a plane of deliberative parity). There we still are: intertwined with the threads of life, the ever-generous liquidity of feeling, the time-drawn carriage of our encounters with other selves who, like us, are in perpetual motion. What is an encounter between two human beings if not a highly significant event which occurs at the crossroads of our being born and our being born to be with a «you» and then another «you» and then with yet another «you» in the agoras of personal destiny and the social *agon*? Outside abstract being, outside the desert of technocracy and its representatives, we have the abundance of iconic memory. In our agoras, we share our enduring crops of neurons which then set the heart ablaze.

We know these are deadly times, and life will be lost without our safeguarding all its threads intact. The heart, i.e., the symbolic site of the soul (not just the electro-muscular pump) is the only organ that does not in fact exist and yet without which – even in its quite literal nonexistence – nothing else can exist or follow. To love (of which the art of pedagogy is one dimension) is the perfect eros, the inexhaustible ecstasy, the fulfillment of humanity within the bounds of terrestrial time and at the limits of social constraint. It is the final chord produced by the definitive, absolute interval which in turn is created by an «I» and a «you». Humanity is a «you».

Life could be about discovering and allowing our collective and personal being to grow into the most unblemished state of mortality, i.e., life lived alongside the pure dynamo of thought; life allied with the hour, minute and second hands of our incarnate mind. Life lived authentically teaches us how to perfect the ritual burial of the unfocused self. And then – only then – can we move forward (far beyond the fanatic's terrifying paradise in which few are allowed to enter or leave alive).

Life is more than the crawl space death deigns to grant us or the ersatz death which 1) political ideology gone terrible awry, 2) the authoritarian institutional logic which regulates our minds, hearts, and bodies, and 3) the devastating effects of the social contract ruled by the

present economic plutocracy and the feeding frenzy of its plutonomic model together represent for our collective and private humanity.

O acto de pensar leva-nos a fazer uma espécie de luto antes de recuperarmos – noutro plano de realização cognitiva e ética – o que anteriormente se perdeu. Na infância, segundo se pode apreciar em numerosos exemplos da poesia de Fernando Pessoa, experienciamos a união com o real, mas não estamos conscientes deste estado unitivo; na idade adulta, temos a consciência do nosso estado atomizado, especializado e alienado (i.e., um conjunto de técnicas e modelos a que chamamos conhecimento), mas agudiza-se o desejo de recuperar a união perdida por via de um processo de consciencialização ascendente. Tal ascensão visa a união, ou melhor, a reunificação do ser e do pensar mediante uma consciência altamente preparada. Dir-se-ia que a heteronímia pessoana constitui a propedêutica simbólica de tal ascensão: forma uma das encostas que o pensar pessoano almejava subir.

Given the choice, why not choose the focused life? Why not choose growth into creative levels of autonomy?

Please consider this volume a provisional and incomplete map as well as an open-ended questioning.

Lisboa, Outubro 2015

## Epílogo

“Nunca se disse tão bem como o «humanismo», a «normalidade», a «qualidade de vida» não eram mais que uma peripécia da rentabilidade. Existe um evidente paralelo entre estes animais doentes de mais-valia e o homem da concentração industrial, da organização científica do trabalho e das fábricas como cadeia de montagem. (...)

Contra a organização industrial da morte, os animais não têm outro recurso, outro desafio possível senão o suicídio. Todas as anomalias descritas são suicidárias. Estas resistências são um fracasso da razão industrial (baixa de rendimento), mas sobretudo sente-se que chocam com os especialistas na sua razão lógica”.

“Animais de carga tiveram de trabalhar para o homem. Animais de intimidação são intimidados a responder ao interrogatório da ciência. Animais de consumo tornaram-se carne industrial. Animais de somatização são obrigados a falar hoje a língua «psi». A responder pelo seu psiquismo e pelos malefícios do seu inconsciente. Acontece-lhes tudo do que a nós nos acontece. O nosso destino nunca este separado do deles, e isto é uma espécie de amarga vingança sobre a Razão Humana, que foi usada para edificar o privilégio

absoluto do Humano sobre o Bestial”.

“Os animais não passaram, de resto, ao estatuto de inumanidade senão no decurso dos progressos da razão e do humanismo. Lógica paralela à do racismo. Não existe «reino» animal objectivo senão desde que existe o homem”.

“No fundo, a linha que os animais seguiram não é diferente da da loucura e da infância, do sexo ou da negritude. Lógica da exclusão, da reclusão da discriminação e, necessariamente, em troca, lógica da reversão, violência reversível que faz com que toda a sociedade acabe por alinhar pelos axiomas da loucura, da infância, da sexualidade e das raças inferiores que faziam pesar a partir do próprio coração da sua exclusão). A convergência do processo de civilização é deslumbrante. Os animais, como os mortos, e como tantos outros, seguiram este processo ininterrupto de anexação por exterminação que consiste em liquidar e depois em fazer falar as espécies desaparecidas, em fazê-las confessar o seu desaparecimento”.

“O essencial é que nada escape ao império do sentido, à partilha do sentido”.  
(Jean Baudrillard, “Os Animais, Território e metamorfoses”, in *Simulacros e Simulação*: pp. 162, 164, 167, 168.)

“The Music of This Sphere”

“The first thin atmosphere came entirely from the degassing of the earth as it cooled, and there was only a vanishingly small trace of oxygen in it. Theoretically, there could have been some production of oxygen by photo-dissociation of water vapor in ultraviolet light, but not much. This process would have been self-limiting, as Urey showed, since the wavelengths needed for photolysis are the very ones screened out selectively by oxygen; the production of oxygen would have been cut off almost as soon as it occurred. The formation of oxygen had to await the emergence of photosynthetic cells, and these were required to live in an environment with sufficient visible light for photosynthesis but shielded at the same time against lethal ultraviolet. Berkner and Marshall calculate that the green cells must therefore have been about ten meters below the surface of water, probably in pools and ponds shallow enough to lack strong convection currents (the ocean could not have been the starting place). You could say that the breathing of oxygen into the atmosphere was the result of evolution, or you could turn it around and say that evolution was the result of oxygen. You can have it either way. Once the photosynthetic cells had appeared, very probably counterparts of today’s blue-green algae, the future respiratory mechanism of the earth was set in place. Early on, when the level of oxygen had built up to around 1 per cent of today’s atmospheric concentration, the anaerobic life of the earth was placed in jeopardy, and the inevitable next stage was the emergence of mutants with oxidative systems and ATP. With this, we were off to an explosive developmental stage in

which great varieties of respiring life, including the multicellular forms, became feasible.” (Lewis Thomas, *The Lives of a Cell, Notes of a Biology Watcher*, p. 80; p. 11 do pdf. disponível *on-line*)

“Todavia, com a nossa refeição da noite garantida, pretendemos tudo ignorar.

Ocultamos sobretudo a questão de saber donde viemos, que é de uma sociedade do crescimento, ou seja, de uma sociedade fagocitada por uma economia que não possui outra finalidade senão o crescimento pelo crescimento. É significativa a ausência de verdadeira crítica à sociedade do crescimento na maioria das intervenções dos *ambientalistas*, que iludem a questão com o discurso sinuoso sobre o desenvolvimento duradouro. Denunciar ‘o frenesim das actividades humanas’ (...) não pode compensar a ausência da análise da megamáquina tecnoeconómica capitalista e mercantil de que somos provavelmente peças cúmplices, mas não as molas reais. Este sistema assente na desmesura está a conduzir-nos a um impasse. Esta esquizofrenia coloca o teórico perante uma situação paradoxal: tem a sensação de estar a forçar portas abertas e, ao mesmo tempo, a de estar a pregar no deserto. Dizer que o crescimento infinito é incompatível com um mundo finito e que as nossas produções e os nossos consumos não podem ultrapassar a capacidade de regeneração da biosfera são evidências que não dão muito trabalho a partilhar. Porém, são muito mais dificilmente aceites as consequências incontestáveis de que estas mesmas produções e estes consumos devem ser reduzidos (cerca de dois terços no caso da França) e que a lógica do crescimento sistemático em todas as direcções (cujo núcleo é a compulsão e a adicção ao crescimento do capital financeiro), bem como o nosso modo de vida, devem, portanto, ser postos em causa. Quanto à designação dos principais responsáveis, parece francamente blasfematória.

Quando a torrente extravasa do seu leito e ameaça tudo arrastar, a necessidade do abaixamento do nível das águas, ou seja, a própria ideia de decrescimento, é mal recebida. No entanto, se pretendermos abandonar a letargia que nos impede de agir, é indispensável a sua aceitação. Requer-se, portanto, avaliar o seu alcance, propor uma alternativa ao delírio da sociedade do crescimento, que é a utopia concreta do decrescimento, e, por fim, explicitar quais os meios da sua realização”. (Serge Latouche, *Pequeno Tratado do Decrescimento Sereno*, trad. Victor Silva, Edições 70, pp. 13.14.)

## Nota

Uma versão ligeiramente diferente da “Auto-entrevista ao docente Christopher Damien Aurretta”, patente neste volume, encontra-se já publicada nos seguintes volumes 1) “Auto-Entrevista ao docente Christopher Damien Aurretta”, in *Memórias Gestos Palavras, Textos oferecidos a Teresa Rita Lopes*, orgs. Ana Ramalhete, Fernando Cabral Martins, Luísa Medeiros, Manuela Parreira da Silva, Departamento de Estudos Portugueses, UNL/FCSH, Lisboa: Assírio & Alvim, 2010, pp. 157-167 e 2) *Dez Anos in Portugal, Ensaios, Prosa, Poesia*, Christopher Damien Aurretta, Lisboa: Colibri, 2011.

Os portais referidos nos cem *posts* deste volume, bem como o conjunto de portais referidos no final do volume em apêndice, foram consultados e novamente verificados aquando da publicação deste volume.

Seguimos a ortografia dos poetas António Gedeão e Jorge de Sena que, não só na primeira fase do nosso estudo da língua e cultura lusa mas de modo duradouro, nos ensinaram a amar a língua portuguesa. Protagonizaram a indelével aprendizagem cultural e humana que Portugal nos tem sempre proporcionado.

A reforma ortográfica actualmente em vigor representa, no nosso entender, uma violência à língua portuguesa absolutamente sem justificação. Assim, fizemos a nossa escolha perante a actual norma imposta: daremos sempre prioridade ao exemplo a que os nossos poetas-mestres deram voz.

O âmbito de reflexão e pesquisa que se patenteia neste volume reflecte as actividades pedagógicas do docente, bem como as suas áreas de reflexão e investigação. Em termos de leccionação, organiza seminários em Pensamento Contemporâneo, Arte e Ciência e Ciência, Tecnologia e Cinema, bem como co-organiza e apresenta ciclos de cinema na Biblioteca da Faculdade de Ciências e Tecnologia da Universidade NOVA de Lisboa. Organiza também *ateliers* de escrita. Em termos de investigação, tem publicado ensaios e capítulos de livros em volumes nacionais e internacionais sobre a obra de António Gedeão, Fernando Pessoa, Jorge de Sena, Machado de Assis, Primo Levi e Roald Hoffmann. Tem-se debruçado igualmente sobre questões relacionadas com a bioarte. Tem traduzido e publicado em inglês poesia de Fernando Pessoa e António Gedeão. Publicações recentes incluem *Dez Anos in Portugal, En-*



*saio, Prosa, Poesia; Álvaro de Campos, Autobiografia de uma Odisseia Moderna; “Fernando Pessoa’s Mnemosyne Project: Myth, Heteronomy, and the Modern Genealogy of Meaning” (Universidade Católica Editora); António Gedeão, Poemas/Poems; Diário de Bordo, Aspectos do Pensamento Contemporâneo; Pequeno vade-mécum ad loca infecta: para docentes, estudantes e outros mártires (=testemunhas) da modernidade cansados mas ainda capazes de uma ténue esperança; Em torno do cinema, Visualizando a modernidade: narrativas e olhares do ecrã; Cem dias de solidão, Crónicas pedagógicas na Babel contemporânea e “David Cronenberg’s Mad Scientist in The Fly: Allegories of the ‘Lab’” (Presses Universitaires de Rennes). É autor de quatro volumes de poesia, dos quais três se encontram reunidos e publicados num volume intitulado *A Small Atlas of Earth, In Recollection of Legacies and Patterns of Growth*.*

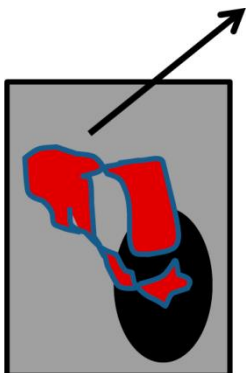
“And so it is with the workman of art. Art is long and life is short, and success is very far off. And thus, doubtful of strength to travel so far, we talk a little about the aim – the aim of art, which, like life itself, is inspiring, difficult – obscured by mists. It is not in the clear logic of a triumphant conclusion; it is not in the unveiling of one of those heartless secrets which are called the Laws of Nature. It is not less great, but only more difficult.

To arrest, for the space of a breath, the hands busy about the work of the earth, and compel men entranced by the sight of distant goals to glance for a moment at the surrounding vision of form and color, of sunshine and shadows, to make them pause for a look, for a sigh, for a smile – such is the aim, difficult and evanescent, and reserved for only a few to achieve. But sometimes, by the deserving and the fortunate, even that task is accomplished. And when it is accomplished – behold! – all the truth of life is there: a moment of vision, a sigh, a smile – and the return to an eternal rest.”

(Joseph Conrad)

**Cem dias à sombra da Torre de Babel**  
**(*posts*, reflexões ensaísticas, apontamentos, poesia)**





## 1. Três encontros com a música: aspectos do nosso *agon* na Torre de Babel contemporânea

“The beginning of a concert is more privileged than the beginning of a book. One could say that sound itself is more privileged than words. A book is full of the same words that are used every day, day after day, to explain, describe, demand, argue, beg, enthuse, tell the truth and lie. Our thoughts take shape in words; therefore, the words on the page must compete with the words in our minds. Music has a much larger world of associations at its disposal precisely because of its ambivalent nature: it is both inside and outside the world.”

“I firmly believe that it is impossible to speak about music.”

(Daniel Barenboim, *Everything Is Connected, The Power of Music*, ed. Elena Cheah, Londres: Weidenfeld & Nicolson, 2008, pp. 3, 5.)

### Primeiro encontro: Erzhan Kulibaev, violinista

Partilho convosco o seguinte vídeo: <<https://www.youtube.com/watch?v=K0swFoImW0g>>

Um jovem violinista Erzhan Kulibaev (n. 1986), originário da República de Cazaquistão, toca, no vídeo acima referido, o *Concerto para Violino* do compositor russo Piotr Tchaikovsky (1840-1893) aquando de um concurso internacional realizado cada cinco anos na Polónia.

Partilho porquê? Pela beleza da música certamente e, também, por algo que vos poderá parecer uma insignificância (ou não): o rosto transfigurado do músico ao chegar aos últimos compassos do *Concerto*. Esse rosto transfigurado significará o quê? Traduzirá o quê?

Interpreto-o da seguinte maneira: o músico vive uma relação intensa com a composição que toca. Esta relação intensa é fruto de uma convivência com o violino, com a partitura, com a orquestra, com o maestro e com a sua própria compreensão da obra. Eis um acto de compreensão que encerra uma paixão, uma visão da estrutura musical tornada manifesta pelas notas – e entre as notas –, formando uma relação plural e dinâmica, enfim, uma totalidade expressiva.

Decorre daí, no meu entender, a seguinte premissa: somos todos a soma e a síntese dos nossos encontros, das nossas paixões, dos nossos actos de compreensão, da nossa entrega à árdua tarefa de humanização. Kulibaev, o violinista, exemplifica essa tarefa na singularidade da sua entrega à música. Ou seja, *somos*, afinal de contas, as nossas entregas a tudo o que nos convida a ser *mais*, a ser *mais nós*, a ser *mais autenticamente* nós mesmos na companhia dos outros, que realizam, ao mesmo tempo que nós, percursos afins de humanização.

Vejam-se e ouçam-se os últimos momentos do *Concerto*. A música toma fisicamente conta do músico. Constata-se a força cinética patente no estado de profunda comunhão envolvendo a partitura, o violino, a orquestra e Kulibaev.

Fontes de interesse em relação ao violinista, ao compositor e à partitura em questão:

- <[http://en.wikipedia.org/wiki/Erzhan\\_Kulibaev](http://en.wikipedia.org/wiki/Erzhan_Kulibaev)>
- <<http://www.erzhankulibaev.com/>>
- <[http://imslp.org/wiki/File:Violin\\_Concerto\\_in\\_D,\\_Op\\_35.pdf](http://imslp.org/wiki/File:Violin_Concerto_in_D,_Op_35.pdf)>
- <[http://en.wikipedia.org/wiki/Pyotr\\_Ilyich\\_Tchaikovsky](http://en.wikipedia.org/wiki/Pyotr_Ilyich_Tchaikovsky)>
- <[http://imslp.org/wiki/Category:Tchaikovsky,\\_Pyotr\\_Ilyich](http://imslp.org/wiki/Category:Tchaikovsky,_Pyotr_Ilyich)>

**Segundo encontro: na encruzilhada da história contemporânea, da violência sancionada, da desumanidade e da tortura. Práticas modernas (recentes e contemporâneas) de tortura acústica e acusmática. As partituras da morte e a destruição do outro.**

A estudiosa Anabela Duarte, no seu ensaio “Acousmatic and Acoustic Violence and Torture in the Estado Novo: The Notorious Revelations of the PIDE/DGS Trial in 1957”, escreve, na secção intitulada “Inside-Out Resistance”:

In addition to electronic sound devices for gathering information and torturing political prisoners, there were sets of micro-techniques that were also used to inflict psychological and physical damage in the context of the prisoners’ detention

and interrogation. The sleep torture, associated with the statue torture, as we have seen, requires the activation of sound mechanisms to keep the prisoner awake. Producing a number of aggressive noises becomes a real system of physical violence. It is seemingly innocuous, due to the “tools” that are used, but it is terribly effective in practice as, for example, rattling a handful of coins on a table top, scraping a plastic-glazed window with a pair of nail clippers, opening or closing a drawer with a bang, yelling, shouting, playing recorded threats and provocations, manipulating the silence (and the heating) of the room. Carlos Coutinho, a former prisoner in Caxias already mentioned, noticed sounds of coins spinning and hands thumping on the tables of the interrogation room when the sleep torture was inflicted. (disponível *on-line*: <<http://quod.lib.umich.edu/cgi/p/pod/dod-idx/acousmatic-and-acoustic-violence-and-torture-in-the-estado.pdf?c=mp;idno=9460447.0009.101>>)

Num contexto mais recente, Andy Worthington, autor de “A History of Music Torture in the ‘War on Terror’”, publicado a 16 Dezembro 2008, revela como a tortura acusmática é novamente empregue, desta vez no Iraque, no Afeganistão e na Bahia de Guantánamo, pelos responsáveis pelo internamento e tortura de prisioneiros, i.e., o governo dos EUA (e os seus aliados). Eis, agora, nas palavras de Worthington, alguns aspectos desta realidade sónica de programada violência psicológica e somática, que leva amiúde à desintegração psicológica das vítimas:

Despite this, the soldiers, who were largely left to their own devices when choosing what to play, frequently selected songs with blunt messages – “F\*ck Your God” by Deicide, for example, which is actually an anti-Christian rant, but one whose title would presumably cause consternation to believers in any religion – even though, for prisoners not used to Western rock and rap music, the music itself was enough to cause them serious distress. When CIA operatives spoke to ABC News in November 2005, as part of a groundbreaking report into the use of waterboarding and other torture techniques on “high-value detainees” held in secret prisons, they reported that, when prisoners were forced to listen to Eminem’s *Slim Shady* album, “The music was so foreign to them it made them frantic.” And in May 2003, when the story first broke that music was being used by U.S. psy-ops teams in Iraq, Sgt. Mark Hadsell, whose favored songs were said to be “Bodies” by Drowning Pool and “Enter Sandman” by Metallica, told *Newsweek*, “These people

haven't heard heavy metal. They can't take it. (<<http://www.antiwar.com/worthington/?articleid=13908>>)

Clive Stafford Smith (Director da organização *Reprieve*, sediada no Reino Unido, uma comunidade de defensores dos direitos humanos que lutam em prol de indivíduos vítimas de abusos que se praticam desde o momento da “rendition”, o encarceramento sem representação judicial, até à tortura e à morte por execução ou na sequência da tortura neles infligida), relata, por sua vez, no artigo: “Guantánamo Bay, Welcome to ‘the Disco’”, publicado no *The Guardian*, a 19 Junho 2008:

There is a clear reluctance within the record industry to discuss the use of music as torture. The Guardian attempted to contact artists whose songs have reportedly been used by the US military in detainment camps – a diverse group that includes metal bands Metallica, AC/DC, Drowning Pool and Deicide, hip-hop superstar Eminem, Bruce Springsteen, British singer-songwriter David Gray and the makers of children’s TV favourite Barney the Dinosaur. In most cases, inquiries were met with a polite but firm “no comment” from management and PR representatives, or calls were simply not returned.

“It’s an issue that no one wants to deal with,” says David Gray, one of the few artists willing to speak about the subject. “It’s shocking that there isn’t more of an outcry. I’d gladly sign up to a petition that says don’t use my music, but it seems to be missing the point a bit.”

Gray’s music became associated with the torture debate after Haj Ali, the hooded man in the notorious Abu Ghraib photographs, told of being stripped, handcuffed and forced to listen to a looped sample of Babylon, at a volume so high he feared that his head would burst.

“The moral niceties of whether they’re using my song or not are totally irrelevant,” says Gray. “We are thinking below the level of the people we’re supposed to oppose, and it goes against our entire history and everything we claim to represent. It’s disgusting, really. Anything that draws attention to the scale of the horror and how low we’ve sunk is a good thing.”(<<http://www.theguardian.com/world/2008/jun/19/usa.guantanamo>>)



**Terceiro encontro: em torno da serenidade que emana da música e as descontinuidades da história**

«El ayre se serena  
y viste de hermosura y luz no usada,  
Salinas, quando suena  
la música estremada,,  
Por vuestra sabia mano gobernada.

////////

¡O desmayo dichoso!,  
¡o muerte que das vida!, ¡o dulce olvido!:  
¡Durasse en tu reposo  
Sin ser restituído  
Jamás [a] aqueste baxo y vil sentido!

A este bien os llamo,  
gloria del apolíneo sacro choro,  
amigos a quien amo  
sobre todo tesoro,  
Que todo lo visible es triste lloro.

¡O, suene de contino!  
Salinas, vuestro son en mis oydos,  
por quien al bien divino  
despiertan los sentidos,  
quedando a lo demás adormecidos!»

(Fray Luís de León, *Poesías completas*, ed. Cristóbal Cuevas, Editorial Castalia, 2000, pp. 97, 99-100.)

No seguinte vídeo: <<https://www.youtube.com/watch?v=mxVtx3PtWPw>>, acompanha-se Yehudi Menuhin, violinista célebre (1916-1999), num ensaio em Berlim, um ano após o final da Segunda Guerra Mundial. Menuhin, o maestro Sergiu Celibidache (1912-1996) e a orquestra prepararam-se para dar um concerto, nomeadamente, o *Concerto para Violino* de Brahms (1833-1897), dali a algumas horas. Convém recordar que, até 1945, Menuhin, por ser judeu, não pôde entrar na Alemanha por motivos que a história do século XX tornou barbaramente claros. Malgrado o passado recente que os separara, vê-se que o violinista toca agora novamente com os seus colegas (e amigos) alemães. A música é, por sua vez, de um compositor alemão. Tudo é feito na serenidade da criação e da recriação. Todos colaboram juntos na compreensão e na execução da composição. E cria-se beleza.

Toda uma memória cultural, de que a composição de Brahms é o exemplo vivo e audível, está lá ainda intacta.

Sobreviveu, portanto, à barbárie. Contudo, é lícito e necessário perguntar-se: de que é que se abdicam os seres humanos, ou de que é que se deixam contaminar, para logo darem azo ao fanatismo (que se baseia na incompreensão, acabando previsivelmente na violência alimentada, por seu turno, pela desrazão e pelo medo)? É algo desconcertante para o espectador que assim testemunha a colisão entre o passado recente do violinista e o seu presente patente no ensaio musical filmado, entre a serenidade do ensaio e a destruição maciça que, num passado ainda vizinho, deflagrou durante anos resultando no extermínio de milhões de seres humanos. Como conciliar os dois cenários: o do ensaio e o da guerra e do genocídio? A história humana, cujo progresso integral constitui uma das premissas fundamentais da modernidade, i.e., a nossa maior missão criativa (de que todos nós somos os co-autores), não expulsou, contudo, os palcos da barbárie, a patologia do fanatismo e do nacionalismo, os regimes de racionalização ao serviço de todo o tipo de violência, inclusive a tortura e um estado de demência, por vezes colectiva, por vezes sancionada pelas democracias ditas bem-sucedidas (um quadro problemático e incómodo de que a humanidade é também autora).

O que é que nos diz a história relativamente à nossa natureza humana? A história é mestra de que lições a reter? Será que a história obedece primordialmente a uma razão expansiva que seja deveras emancipatória (e não a uma razão doentia, instrumentalizadora e redutora do *outro*)?

Vislumbra-se outrossim neste vídeo com Yehudi Menuhin a exemplificação de uma continuidade da memória cultural apesar das rupturas e das mortes: o trabalho cultural, neste caso, a da criação musical, reafirma-se nas palavras e nas acções do violinista. Subentende-se, porventura, uma discreta verdade em relação à realidade humana: nascemos na dor, por isso mesmo devemos inventar a alegria. Por vezes é toda uma história que estrebucha na dor. Daí, a necessidade de se reafirmar uma cultura do pensamento e da expressão livre, da palavra autónoma, da criação artística e intelectual e da memória inclusiva e emancipatória em contraposição à cultura da força, ou melhor, em contrapartida à *incultura da mobilização militarista da mente*.

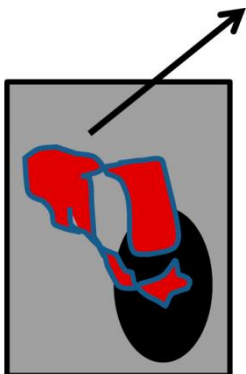
Será tal cultura aqui reafirmada em linhas gerais suficiente para sustentar uma vida e projectar um significado para além do instante da (re)criação? Recordo neste contexto as palavras de Martin Luther King:

*“The arc of the moral universe is long, but it bends towards justice.”*

## Epílogo

“It is one of our problems that as we become crowded together, the sounds we make to each other, in our increasingly complex communication systems, become more random-sounding, accidental or incidental, and we have trouble selecting meaningful signals out of the noise. One reason is, of course, that we do not seem able to restrict our communication to information bearing relevant signals. Given any new technology for transmitting information, we seem bound to use it for great quantities of small talk. We are only saved by music from being overwhelmed by nonsense.” (Lewis Thomas, “The Music of This Sphere”, in *The Lives of a Cell, Notes of a Biology Watcher*, p. 11.)

Ver mais acerca da organização *Reprieve* referida acima:  
<<http://www.reprieve.org.uk/about/>>, onde se lê o seguinte: “Reprieve is a small organization of courageous and committed human rights defenders. Founded in 1999 by British human rights lawyer Clive Stafford Smith, we provide free legal and investigative support to some of the world’s most vulnerable people: British, European and other nationals facing execution, and those victimised by states’ abusive counter-terror policies – rendition, torture, extrajudicial imprisonment and extrajudicial killing.”



## 2. Em torno de um poema de Ant3nio Gede3o. Elogio da intelig3ncia perme3vel ao acontecer vertiginoso da vida.

«Retirado en la paz de estos desiertos,  
Con pocos pero doctos libros juntos,  
Vivo en conversaci3n con los difuntos  
Y escucho con mis ojos a los muertos».  
(Francisco de Quevedo [1580-1645])

Sei que n3o 3 costume referir ou falar de poesia hoje em dia. Para muitos, a poesia parece ser algo que 3, ou descabido, ou francamente secund3rio perante a vasta p3gina de perigos e riscos patentes na nossa contemporaneidade, ou mesmo incuravelmente fr3volo. Essas pessoas dizem qualquer coisa como: *O que tem a ver isto (i.e., um poema, um verso) com os grandes problemas da actualidade?* Ou talvez digam: *A ci3ncia e a tecnologia criaram o mundo de hoje. Portanto, s3 a tecnologia e a ci3ncia poder3o fornecer as solu33es necess3rias para os problemas que elas pr3prias criaram.*

Subentende-se nestas afirma33es que 1) h3, no fundo, uma s3 linguagem ou forma de comunica33o ou de significa33o que poder3 libertar-nos da confus3o e do caos (humanamente gerados) e essa l3ngua-gem rejeita a met3fora e a imagem, o s3mbolo e o sentir; e 2) a linguagem da poesia 3 falsa, inexacta, confusa, enfim, irremediavelmente desinteressante e, at3, ultrapassada.

Eu s3 digo aqui que *sei* que o poeta, quando se trata de um poeta deveras imerso no magma destrutivo e criativo das palavras, nunca pode esconder-se das palavras que emite. 3 *ref3m* das palavras e dos significados que ele pr3prio erige. N3o pode sen3o conviver em 3tima rela33o com as palavras e com o mundo que essas palavras chegam a iluminar de

uma forma ou de outra. *A poesia, tal como, por exemplo, uma equação matemática ou uma teoria física, liberta luz no seio do universo.* O que não é uma tarefa fácil, nem um acto destituído de uma grande força criativa, quer para a afinação da memória colectiva da humanidade, quer para a formação integral do indivíduo.

**Considere-se, por exemplo, o poema “Cabeçudos e Gigantones” do poeta António Gedeão (1906-1997):**

Tua certeza eleva-se e recorta-se  
no céu como um guindaste.  
Hirta, metálica, adstringente e fria,  
como a encontraste?

Se eu devesse guardar-te respeito por teres um sorriso amável,  
por serem castanhos os teus olhos ou por pisar o chão de certa  
maneira,  
então respeitaria também a tua certeza inabalável  
e dela te pediria um farrapo para o arvorar em minha bandeira.

Faz-me pena a tua certeza como se tivesses sofrido um acidente,  
como se te visse estendido num leito, impossibilitado de te  
mexeres.  
Em tua certeza, cadeira de rodas, fazes-te conduzir piedosa-  
mente,  
e os caminhos passam por ti sem tu passares por eles, e sem os  
veres.

Embrulhado na tua certeza, de rosto voltado para a parede,  
adormeces sorrindo enquanto a vida, aos borbotões, exulta,  
Foguete de lágrimas, meandros sem recta, catapulta,  
Veio de água que afoga e nunca mata a sede.

(António Gedeão, *Obra poética, Antologia organizada pelo autor*,  
Lisboa: Edições João Sá da Costa, 2001, pp. 11-12.)

O que leva um ser humano – neste caso, um professor de ciências físico-químicas – a escrever estes versos a não ser como resultado de uma fortíssima necessidade interior? Qual teria sido essa necessidade? Sabemos que as palavras que constituem estes versos foram forjadas na consciência porosa (porosa mesmo em relação à experiência de incerteza e de dúvida, de emoção intensa e perplexidade trémula) de um ser humano em vias de testemunhar a natureza complexa e, até, agónica da sua condição

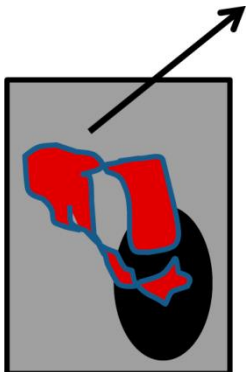
humana, da sua situação existencial, da sua específica e singular circunstancialidade ontológica. E, mais especificamente, isto: que tinha consciência de que a arrogância nos torna impermeáveis aos outros e à vida em si.

O poeta comunica-nos o preço da impermeabilidade perante a dádiva vertiginosa da vida. Uma certeza nossa pode representar um passo, uma ponte e um patamar no processo de descoberta de nós próprios e do mundo. Porém, pode também constituir uma cela, um estado de cegueira, enfim, o prenúncio da dogmatização (=a morte em vida) da mente, a esclerose precipitada de um coração humano.

A arrogância é o “doutoramento” dos tolos.

Somos convocados continuamente para participar no acontecer vertiginoso do existir.

Eis, afinal, a dádiva dos poetas e da poesia.



### 3. Apontamentos em torno do cinema, espectador e ecrã: o destino do espectador e a obra fílmica

“Cinemas are dark enclosed environments in which a group of people view physically non-existent realities projected onto a two-dimensional surface by way of a beam of light. These realities, whose cultural contents are as diverse as their social and political inflections, range from depictions of the monstrous to the mundane.

But in all cases they tell us something about the ways in which we live and behave or the ways in which others live and behave. In other words, as in the case of a traditional liminal stage, they provide us with special insights into what it means to be human and social beings. The liminality of cinemas is further accentuated by a symbolic exchange between the ‘living’ and the ‘dead’ – the former virtually presented on screen as moving, talking, interacting figures, while the latter are reproduced in the order and rigidity (almost a form of social *rigor mortis*) of an audience enveloped in a mausoleatory darkness.” (David Thomas, “Manufacturing Vision: Kino-Eye, *The Man With a Movie Camera*, and the Perceptual Reconstruction of Social Identity,” in *Visual Anthropology Review*, Vol. 8. Number 2, Fall 1992:

<[http://www.wou.edu/~smithr/369%20VISUAL%20ANTHROPOLOGY/Readings/4B1\\_Tomas\\_Manufacturing\\_Vision.pdf](http://www.wou.edu/~smithr/369%20VISUAL%20ANTHROPOLOGY/Readings/4B1_Tomas_Manufacturing_Vision.pdf)>)

- Tratando-se de um ritual liminar, segundo a afirmação de David Thomas (ver epígrafe), uma experiência relacionada com a ideia de fronteira e limite, que se torna determinante sempre que o indivíduo se defronta com a iminência de uma travessia ou acto de transgressão, bem como os desafios e os perigos, as lições e as transformações que tal travessia da fronteira acarreta, a nossa

participação, como espectadores, *na experiência liminar que é a cinematográfica*, nunca constitui um acto meramente passivo, mas, sim, um processo dinâmico. O dinamismo reside em parte na intensificação do nosso olhar, num estado de concentração ou excitação sensorial que se vivencia em relação à obra fílmica, fruto da nossa captação de imagens que, oriundas, em última instância, da nossa realidade experiencial ou da de outros seres humanos, nossos semelhantes, passaram ao ecrã. Essa membrana mediadora que constitui o ecrã activa igualmente os dispositivos cognitivos e perceptuais do espectador, do seu ecrã mental. Instaura-se então o momento em que o espectador se torna intérprete do território anfibológico das imagens organizadas em narrativa verbal e visual. O olhar exterior e o olhar interior habitam doravante um espaço vivencial comum. Desta transposição de uma realidade tridimensional para o ecrã bidimensional resulta igualmente a possibilidade de um acto de reflexividade crítica (apanágio da modernidade) por parte de quem vê as imagens cinematográficas, i.e., um redimensionamento da nossa capacidade reflexiva, imaginativa e crítica. **Trata-se tanto da transposição de uma realidade tridimensional para o ecrã bidimensional como da transposição do espectador para uma maior visibilidade de si mesmo.**

- **o cinema**, portanto: uma tecnologia que dinamiza a nossa existência como sujeitos aculturados e reflexivos, portadores de uma codificação genética e uma socialização, praticantes do *mesmo* e vectores vivos da *diferença*, enfim, agentes do distanciamento crítico vigente nos interstícios (prenhes de significação) existentes entre o mundo dado e o mundo imaginado; **o cinema**: um encontro potencialmente volátil, por vezes perturbador, sempre ampliador do intervalo entre o dado como expressão de uma norma ou consubstanciação de uma lei e o dado como (também) um campo de inesgotável inovação semiótica a impulsionar a nossa capacidade de questionar, duvidar e *rever* os significados com que nos deciframos e definimos no *agon* social. Trata-se de uma tecnologia que nos estende, ou melhor, que nos **redimensiona**, portanto, em termos cognitivos: prolonga-nos no ecrã donde nunca saímos inteiramente (pois o ecrã é um espaço crítico ou deliberativo com o qual nos identificamos intimamente). Com efeito, a natureza liminar do cinema – uma obra de natureza estética – promove a suspensão do nosso ser no que respeita à sua cadência identitária habitual, i.e., convida-nos, como o faz toda a arte autêntica, à suspensão de um certo padrão cognitivo, de um determinado mapa sináptico, de uma velha máscara do ser, i.e., à *reinvenção de nós*



*mesmos, não em termos de uma tradução literal das imagens para a nossa memória pessoal, mas, antes, em termos de uma releitura dos processos estruturantes que presidiram à nossa formação identitária, às etapas fundamentais da nossa subjectivação, à engenharia ontológica a que cada ser humano dá início ao nascer numa comunidade humana, isto tudo com vista a novas performances na pele e no palco da nossa vida;*

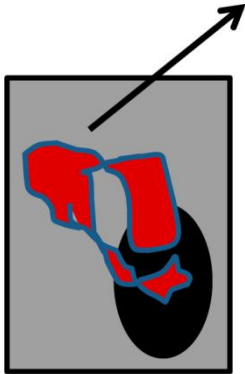
- assim entendido, ao vermos as imagens projectadas no ecrã – imagens resultantes de processos vários de criação e codificação, segundo as regras e normas de uma determinada comunidade humana – **corremos o interessante risco de nos revermos a nós próprios sob uma óptica nova. Toda a vida é (também) ensaio.** São imagens em movimento que nos seduzem porquanto exprimem e activam os dispositivos persuasivos inerentes à criação artística: vemos as imagens no ecrã que passam a operar ao modo de um espelho: reflectem uma identidade – a nossa – até então opaca, ou esquecida, ou, até, alienada, i.e., a nossa própria identificação subjectiva, esteticamente re-apresentada agora como potencial rascunho de uma identidade maior;
- ora uma tecnologia que realiza uma espécie de transformação da teia de significados sociais que nos prende, que (re)organiza a nossa compreensão do mundo e de nós próprios é, na verdade, uma tecnologia que atinge o imo íntimo do nosso ser: dinamiza e contribui para a renovação do trabalho cultural e social que cada um de nós efectua ao longo da sua existência. Somos precisamente este tipo de **animal simbolicamente metamórfico, consciência encarnada e sujeito em perpétuo movimento;**
- sendo uma experiência liminar que, como afirma David Tomas, atravessa a fronteira entre a noite e a luz, a vida e a morte, o movimento e a imobilidade, nós, os espectadores, atravessamos, em simultâneo, fronteiras interiores de natureza igualmente significativa; é na fronteira suscitada pelo ecrã – fronteira doravante tanto material como imaterial – em que nascem, morrem e se transfiguram estádios e estados de metamorfose social e individual, i.e., o expandir da nossa **noosfera** colectiva e pessoal;
- dada a **radicalidade da noosfera** no tocante à nossa espécie, o cinema participa no vislumbrar de uma nova práxis vivencial, um novo léxico conceptual no seio da comunidade humana;
- **o cinema** – literalmente, imagens em movimento – põe-nos a nós também em movimento interior, i.e., como seres pensantes a reflectirem sobre o seu mundo, agora também em estado de fluxo. Na relação entre o espectador e o ecrã, o ser experiencia uma

excitação no tocante às suas próprias coordenadas identitárias, ao seu próprio mapa ontológico. Eis um exemplo de um reencontro singular, i.e., a radicalidade de um reencontro connosco próprios mediante a imaginação artística e os seus respectivos dispositivos técnicos. **Nada é neutro; tudo encerra portento;**

- trata-se de **um *medium* tecnológico** (cuja materialidade configura uma realidade objectiva, dispositivos mecânicos e técnicos), bem como **um semi-organismo narrativo** que introduz no mundo um novo foco de significação mediante uma sequência de imagens investidas com valor mimético), o todo visto pelo prisma de uma específica perspectiva cultural;
- **o cinema** marcará a convergência da técnica, narrativa (acção significativa) e movimento, uma convergência que se traduz ulteriormente na transformação imaginativa da nossa consciência ao participarmos no ritual-evento que constitui a obra fílmica;
- assim, vemos imagens no ecrã que a técnica cinematográfica permite projectar, tornando-nos, em virtude dessa narrativa imagética projectada, potencialmente **mais visíveis para nós mesmos**. Vemo-nos num estado intensamente liminar, portanto: tendo-nos tornado – mediante o efeito mediador do evento fílmico – **pura fronteira encarnada;**
- o espectador abre-se às metamorfoses do (seu) ser ao morrer (desaparecer) e (re)nacer vezes sem conta no ecrã – esse semi-organismo, essa proto-pele, esse rascunho movente – i.e., abre-se a processos cinematográficos que, no decorrer da relação estabelecida entre o espectador, o ecrã e a imagem, produzem momentaneamente (mas significativamente) uma fronteira, uma atmosfera e um destino comuns.

## Epílogo

“[P]orque o ser do homem e o ser da natureza não coincidem plenamente. Pelos vistos, o ser do homem tem a estranha condição de em parte ser afim da natureza, mas noutra parte não, de ser ao mesmo tempo natural e extranatural, uma espécie de centauro ontológico, de metade dele estar imersa, com certeza, na natureza, mas a outra parte transcender dela. (...) O que tem de natural realiza-se por si mesmo; não é para ele questão. Mas, por isso mesmo, não o sente como o seu autêntico ser. Pelo contrário, a sua parte extranatural não é, certamente, e sem mais, realizada, antes consiste, à partida, numa mera pretensão de ser, num projecto de vida. Isto é o que sentimos como nosso verdadeiro ser, o que chamamos nossa personalidade, nosso eu. (José Ortega y Gasset, *Meditação sobre a técnica*, prólogo, trad. e notas Margarida Isaura Almeida Amoedo, Herederos de José Ortega y Gasset; Lisboa: Fim de Século, 2009, p. 47.)



**4. O cinema na Torre de Babel (1): *As Horas* [*The Hours*] (2002) de Stephen Daldry (n. 1960). “Em torno dos relógios sem ponteiros e do tempo interior: as horas discretas do ser n’*As Horas*”**

“Taking human experience in a general way, the choosings of different men are to a great extent the same. The race as a whole largely agrees as to what it shall notice and name; and among the noticed parts we select in much the same way for accentuation and preference, or subordination and dislike. There is, however, one entirely extraordinary case in which no two men ever are known to choose alike. One great splitting of the whole universe into two halves is made by each of us; and for each of us almost all of the interest attaches to one of the halves; but we all draw the line of division between them in a different place. When I say that we all call the two halves by the same names, and that those names are ‘*me*’ and ‘*not-me*’ respectively, it will at once be seen what I mean. The altogether unique kind of interest which each human mind feels in those parts of creation which it can call *me* or *mine* may be a moral riddle, but it is a fundamental psychological fact. No mind can take the same interest in his neighbor’s *me* as in his own. The neighbor’s *me* falls together with all the rest of things in one foreign mass against which his own *me* stands cut in startling relief. Even the trodden worm, as Lotze somewhere says, contrasts his own suffering self with the whole remaining universe, though he have no clear conception either of himself or of what the universe may be. He is for me a mere part of the world; for him it is I who am the mere part. Each of us dichotomizes the Kosmos in a different place. (William James, “The Stream of Consciousness”, 1892. First published in *Psychology*, Chapter XI. (Cleveland & New York, World): <<http://psychclassics.yorku.ca/James/jimmy11.htm>>

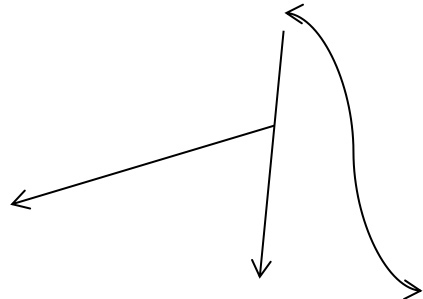
“Mrs. Dalloway disse que ela própria ia comprar as flores. O serviço de Lucy estava já determinado. As portas seriam retiradas dos gonzos; o pessoal da Rumpelmayer vinha a caminho. E que manhã, pensou Clarissa Dalloway – tão fresca, como se feita para as crianças brincarem na praia”. (Virgínia Woolf, *As Horas*, trad. José Miguel Silva, Lisboa: Relógio D’Água, [1925] 2004, 7.)

“Mas qual seria a explicação científica (pois há que ser, antes do mais, científico)? Como podia ele ver através dos corpos, adivinhar o futuro, quando os cães se transformassem em homens? Seria talvez efeito da vaga de calor, que agia sobre um cérebro tornado sensível por éons de evolução. Falando em termos científicos, a sua carne derretia-se para fora do mundo. O seu corpo havia sido macerado até às fibras nervosas; apenas estas restavam. E fora depois estendido por cima das rochas, como um véu”. (Virgínia Woolf, *As Horas*, trad. José Miguel Silva, Lisboa: Relógio D’Água, [1925] 2004, p. 79.)

“Within each personal consciousness, thought is sensibly continuous. I can only define ‘continuous’ as that which is without breach, crack, or division. The only breaches that can well be conceived to occur within the limits of a single mind would either be *interruptions*, *time-gaps* during which the consciousness went out; or they would be breaks in the content of the thought, so abrupt that what followed had no connection whatever with what went before. The proposition that consciousness feels continuous, means two things:

- a. That even where there is a time-gap the consciousness after it feels as if it belonged together with the consciousness before it, as another part of the same self;
- b. That the changes from one moment to another in the quality of the consciousness are never absolutely abrupt.” (William James, “The Stream of Consciousness”, 1892. First published in *Psychology*, Chapter XI. (Cleveland & New York, World):

<<http://psychclassics.yorku.ca/James/jimmy11.htm>>



Primeiro capítulo: “Mrs. Dalloway”  
 “Ainda falta comprar as flores. Clarissa finge-se exasperada (embora goste de fazer recados deste género), deixa Sally a limpar a casa de banho e sai apressada, prometendo voltar dentro de meia hora”. (Michael Cunningham, *As Horas*, trad. Fernanda Pinto Rodrigues, Lisboa: Gradiva, 2000, p. 15.)

Obra do encenador e realizador britânico Stephen Daldry (n. 1960) – outros filmes seus incluem *Billy Elliot* (2000) e *O Leitor* (2008) –, *As Horas*, com um argumento de David Hare e uma banda sonora do compositor Philip Glass, baseia-se na ficção *As Horas* de Michael Cunningham, estruturada tematicamente, por seu turno, à luz da sua leitura inteligente e atenta da ficção modernista intitulada *Mrs Dalloway* (1925) de Virgínia Woolf (1882-1941). Eis um filme que merece ser tema de todo um seminário. Não para *explicar* o filme porquanto não se explica verdadeiramente uma obra de arte – antes, uma obra revisita-se num estado de vulnerabilidade receptiva e indagação serena – mas, sim, para explorar e mapear a sua estrutura interna, o seu universo temático e o seu *pathos* específico. No caso d'*As Horas*, defrontamo-nos com o desafio de explorar uma obra fílmica como um todo significativo (ou totalidade estética) dotada de uma longa história literária e filosófica. Com efeito, *As Horas* é um filme que assume uma fortíssima cumplicidade com a moderna reflexão artística e conceptual em torno da natureza do tempo e da consciência humana.

### **Em torno da natureza d'*As Horas***

Ao reflectirmos sobre o filme em questão, descobrimos que as horas a que se refere o título não se restringem ao tempo dos relógios, ou à cronologia dos acontecimentos exteriores, mas, sim, à condição temporal dos seres humanos na sua percepção ou experiência subjectiva, na sua permeabilidade interior, na sua porosidade psicológica. É nestas horas – por definição não quantificáveis – que o tempo se torna um processo sobretudo qualitativo – um estado psicologicamente fluido – e a consciência humana uma jangada em alto mar. Sendo esta percepção do tempo de natureza fundamentalmente subjectiva, o carácter mensurável dos ponteiros, a natureza sucessiva dos calendários, a comunicação verbalizada entre uns e outros e os eventos manifestamente públicos (por exemplo, a festa que Clarissa Vaughan planeia dar ao longo do filme com o propósito ostensivo de homenagear o amigo-poeta Richard Brown, recipiente recente de um conceituado prémio literário) – todos estes elementos, pertencentes a uma realidade passível de registo objetivo – *deixam de ocupar o primeiro plano da consciência*. É esta exploração do fenómeno do tempo, i.e., a estruturação cinematográfica da consciência temporal de cada personagem (bem como, indirectamente, a dos espectadores) – o tempo sendo considerado do ponto de vista da sua realidade subjectiva, ou melhor, *realização* interior –, que o filme tem por missão tornar visível, i.e., traduzir em linguagem cinematográfica o que opera no limite do mensurável, visível e comunicável. Para tal, o filme estrutura-se mediante o entrelaçar discreto da vida interior das persona-

gens, bem como mediante a continuidade psicológica – o seu fio interior comum – entre elas no desenrolar das suas respectivas vidas ao longo de um só dia. *O tempo é um mar e uma memória sem contorno fixo*: as suas horas são vagas infinitas. Assim entendido, as horas de um só dia deixam de somar vinte e quatro. Com efeito, as horas multiplicam-se *noutras horas* que a vida interior das personagens inventa e a consciência humana traduz em momentos únicos. De tais momentos únicos e, na sua essência, irrepetíveis iluminam-se as biografias inefáveis do ser.

Impõe-se nesta etapa da nossa reflexão, perante a constelação de obras que iluminam o filme, a questão central da natureza das horas destas *Horas*. Há que nunca perder de vista a ideia, no que respeita à nossa experiência subjectiva do tempo, de que *não pode existir em todo o universo a repetição de tais momentos pela natureza absoluta da sua unicidade; nos algoritmos metafóricos da memória humana, são momentos que, na realidade, nunca acabam porque nunca se deixam captar pela compreensão objectiva ou abstracta*. O momento interior é desde já todo o universo subjectivamente entendido e vivenciado. Não existe nunca uma repetição de tais momentos prenes de memória, pois cada um é singular e único. A consciência humana habita plenamente o evoluir qualitativo desta memória vital. Por conseguinte, impera nestas considerações o princípio da incomensurabilidade evolutiva e individual da memória, cuja lei é a não-repetição dos conteúdos da consciência, mesmo quando se trata de experiências paralelas ou semelhantes (por exemplo, a festa organizada por cada uma das duas Clarissas deste filme, festas que reúnem toda uma densa constelação de momentos aparentados se bem que inclassificavelmente únicos). Este princípio vigora em relação ao que aproxima e separa, sobrepõe e demarca, multiplica e une as vidas de Clarissa Vaughan e Clarissa Dalloway, a escritora Virgínia Woolf e o escritor ficcional Richard Brown, Laura Brown e Kitty (a amiga de Laura Brown), Sally (a companheira de Clarissa V.) e a biografia afectiva de Virgínia Woolf, entre outros casos que se poderiam mencionar neste contexto. Só pelo prisma da incomensurabilidade – da diferença – é que a repetição reafirma e recupera a sua unicidade, a sua maré própria. Somos mares entre mares, vidas entrelaçadas com outras vidas, horas dentro de horas. Em contrapartida, os relógios e os horários dos comboios pertencem a um outro paradigma temporal da modernidade...

### **As Horas e Henri Bergson**

O tempo objectivo encontra-se, portanto, subordinado a uma estruturação íntima, inseparável dos estados da consciência individual, não traduzível em conceitos fixos ou em linguagem abstracta. Este tempo íntimo corresponde à narrativa interna do «eu»; tem a ver com o rio subcutâneo

dos nossos estados mentais, o oceano em perpétuo movimento da consciência singular. Assim são as horas concebidas em harmonia com a conceptualização do tempo como *duração*, uma conceptualização articulada pelo filósofo francês Henri Bergson (1859-1941, Prémio Nobel de Literatura de 1927), na sua obra *Les données immédiates de la conscience* [Os dados imediatos da consciência] (1889). Nesta obra – a sua tese doutoral –, Bergson desenvolve uma teoria do tempo que rejeita toda a abordagem mecanicista ao tempo em virtude da qual o tempo deixa de se poder dividir em quantidades matematicamente discretas, manifestando-se, alternativamente, na interpenetração de estados mentais que ocorrem numa contínua e múltipla (=irredutível) simultaneidade. Assim, o tempo torna-se qualitativo. Daí que as horas que nos ocupam aqui relativamente ao filme, à ficção de Cunningham e, em última instância, à escrita modernista de Woolf pertençam a um metafísico relógio sem ponteiros. São horas que se vivem ao ritmo de uma ideia ou cenário interno (em grego, *eidós*, que significa imagem), não de acordo com os horários, ou os calendários, ou os dias límpidos e cronometrados da praça pública. As horas – na sua duração indeterminada e pluralidade inefável – representam, afinal de contas, um tempo proeminentemente cinematográfico. Traduzem-se em linguagem estética como a metáfora estruturante do psiquismo; manifestam-se como o movimento puro, que é afinal o significado da palavra cinema, i.e., imagens *em movimento*. As horas são, afinal, a metafórica velocidade a que acontece a consciência humana: são o veículo mais propício para a memória que se encontra para sempre a oscilar entre o movimento *andante* ou *adagio* e a momentânea suspensão extática.

### **As Horas e a condição humana (i.e., em torno das mulheres, homens e espectadores)**

Por isso, a festa planeada por Clarissa Vaughan – figura rememorative da personagem de Woolf, Clarissa Dalloway, também organizadora de uma festa que começa onde acaba a ficção de 1925 – nunca se realizará, i.e., a festa de Clarissa V. repete e, em simultâneo, não repete a festa de Clarissa D. (Não se nada duas vezes no mesmo rio.) Ou antes, realiza-se no tempo interno de um ser, ora desiludido, ora esperançoso, ora estagnado no seu trajecto vital, ora motivado pela ideia da vida como abertura extática. Virgínia Woolf relata um só dia da vida da sua personagem: o dia da sua festa. *As Horas* relata um dia da vida de tres personagens, em épocas distintas: em 2001, a Clarissa (Meryl Streep), nova-iorquina; a Laura Brown (Julianne Moore), casada, mãe de um filho e novamente grávida, a debater-se com a ideia do suicídio, num bairro altamente convencional de Los Angeles, em 1951; e Virgínia Woolf

(Nicole Kidman), a escritora, em 1923, que se suicidará tanto no filme como na vida, que no filme está em vias de escrever *Mrs Dalloway*. O mesmo livro que Laura Brown está em vias de ler e que a Clarissa Vaughan está em vias de viver. Eis a urdidura externa – o andaime visível – de três consciências, três subjectividades e três tempos, cujas circunstâncias divergentes, contextualização histórica diversa e destinos díspares servem, sobretudo, para sublinhar uma unidade temporal subjacente, um momento plural e único, uma realidade irrepetível e extática. São de facto três vidas que se unem na nossa apreensão – como espectadores – de um todo significativo: o da condição humana em geral e o da condição da mulher em particular. Significativamente, Woolf, a figura tutelar deste filme e da ficção de Cunningham, escreveu longamente sobre a condição subalterna da mulher do seu tempo, das consequências desta subalternia económica, educacional, emocional e sexual no casamento e no seu relacionamento humano em geral, bem como sobre questões relacionadas com a loucura, o discurso médico do seu tempo relativamente à loucura e a efectiva exclusão do doente desse mesmo discurso, sendo praticamente eliminado como sujeito da sua própria doença.

O espectador encontrará elementos rememorativos destas questões exploradas por Woolf na sua obra literária e jornalística neste filme de horas múltiplas e momentos únicos.

Eis mais alguns temas para um eventual seminário em torno do filme...

Henri Bergson, *Time and Free Will: An Essay on the Immediate Data of Consciousness* (excerto do quarto capítulo): <[https://web.archive.org/web/20060501041921/http://spartan.ac.brocku.ca/~lward/Bergson/Bergson\\_1910/Bergson\\_1910\\_04.html](https://web.archive.org/web/20060501041921/http://spartan.ac.brocku.ca/~lward/Bergson/Bergson_1910/Bergson_1910_04.html)>

“The main object of science is to forecast and measure: now we cannot forecast physical phenomena except on condition that we assume that they do not *endure* as we do; and, on the other hand, the only thing we are able to measure is space. Hence the breach here comes about of itself between quality and quantity, between true (231) duration and pure extensity. But when we turn to our conscious states, we have everything to gain by keeping up the illusion through which we make them share in the reciprocal externality of outer things, because this distinctness, and at the same time this solidification, enables us to give them fixed names in spite of their instability, and distinct ones in spite of their interpenetration. It enables us to objectify them, to throw them out into the current of social life.

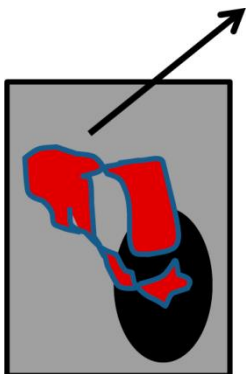


Hence there are finally two different selves, one of which is, as it were, the external projection of the other, its spatial and, so to speak, social representation. We reach the former by deep introspection, which leads us to grasp our inner states as living things, constantly *becoming*, as free states not amenable to measure, which permeate one another and of which the succession in duration has nothing in-common with juxtaposition in homogeneous space. But the moments at which we thus grasp ourselves are rare, and that is just why we are rarely free. The greater part of the time we live outside ourselves, hardly perceiving anything of ourselves but our own ghost, a colourless shadow which pure duration projects into homogeneous space. Hence our life unfolds in space rather than in time; we live for the external world rather than for ourselves; we speak rather than think; we “are acted” rather than act ourselves. To act freely (232) is to recover possession of oneself, and to get back into pure duration.”

Portais em torno do realizador:	Portais em torno do filme:
<ul style="list-style-type: none"> <li>• <a href="http://en.wikipedia.org/wiki/Stephen_Daldry">http://en.wikipedia.org/wiki/Stephen_Daldry</a></li> <li>• <a href="http://www.ibdb.com/person.php?id=14547">http://www.ibdb.com/person.php?id=14547</a></li> <li>• <a href="http://www.filmreference.com/film/92/Stephen-Daldry.html">http://www.filmreference.com/film/92/Stephen-Daldry.html</a></li> <li>• <a href="http://www.independent.co.uk/arts-entertainment/how-we-met-stephen-daldry-and-ian-macneil-1306112.html">http://www.independent.co.uk/arts-entertainment/how-we-met-stephen-daldry-and-ian-macneil-1306112.html</a></li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• <a href="http://en.wikipedia.org/wiki/The_Hours_(film)">http://en.wikipedia.org/wiki/The_Hours_(film)</a></li> <li>• <a href="http://www.miramax.com/movie/the-hours/">http://www.miramax.com/movie/the-hours/</a></li> <li>• <a href="http://www.imdb.com/title/tt0274558/">http://www.imdb.com/title/tt0274558/</a></li> <li>• <a href="http://www.theguardian.com/theobserver/2003/feb/16/7">http://www.theguardian.com/theobserver/2003/feb/16/7</a></li> <li>• <a href="http://www.theguardian.com/culture/2003/feb/14/artsfeatures">http://www.theguardian.com/culture/2003/feb/14/artsfeatures</a></li> <li>• <a href="http://www.nytimes.com/2002/12/27/movies/27HOUR.html">http://www.nytimes.com/2002/12/27/movies/27HOUR.html</a></li> </ul>

Alguma bibliografia digital em torno de Virgínia Woolf:

- <[http://en.wikipedia.org/wiki/Mrs\\_Dalloway](http://en.wikipedia.org/wiki/Mrs_Dalloway)>
- <<http://www.gutenberg.org/ebooks/author/89>>
- <<http://worldcat.org/identities/lccn-n79-41870/>>
- <[http://modernism.research.yale.edu/wiki/index.php/Virginia\\_Woolf](http://modernism.research.yale.edu/wiki/index.php/Virginia_Woolf)>
- <<http://news.bbc.co.uk/2/hi/7684201.stm>>



## 5. Em torno de Neil Degrasse Tyson e uma lição de vida

«Só a Natureza é divina, e ela não é divina.

Se às vezes falo dela como de um ente  
É que para falar dela preciso usar da linguagem dos homens  
Que dá personalidade às coisas,  
E impõe nome às cousas.

Mas as cousas não têm nome nem personalidade:  
Existem, e o céu é grande e a terra larga,  
E o nosso coração do tamanho de um punho fechado...

Bendito seja eu por tudo quanto não sei.  
É isso tudo que verdadeiramente sou.

Gozo tudo isso como quem sabe que há o sol».

(Fernando Pessoa/Alberto Caeiro, *Poesia de Alberto Caeiro*, Poema XXVII,  
eds. Fernando Cabral Martins, Richard Zenith, Porto: Assírio & Alvim, 2014,  
p. 61.)

No meio de uma conferência dada pelo astrofísico, cosmologista e “science communicator” Neil Degrasse Tyson (b. 1958), uma criança de seis anos pergunta: Qual é o significado da vida? [What’s the meaning of life?]. O público ri. Tyson dirige-se à criança de uma maneira extremamente aliciante, inteligente e comovente. Partilho convosco.

Ver: <<https://www.youtube.com/watch?v=k-EIJzB1MHE>>

Neil Degrasse Tyson foca uma questão fundamental: o sentido da vida não é algo que se procure: revela-se e exprime-se no conhecimento que construímos em nós na companhia dos outros.

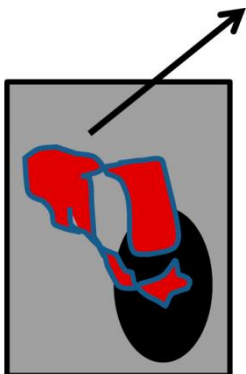
No fundo, diria que o sentido da vida é fruto da nossa curiosidade, da nossa paixão de busca, da nossa capacidade de tratar o universo por tu.

O conhecimento não só depende de uma determinada relação com o saber.

O conhecimento *é* a relação.

## **Epílogo**

“It is the apparent contradiction in this which is our problem. We might say, to use an image, that as we go forward on the road to knowledge we have *got* to let ourselves be guided by the invisible hand of metaphysics reaching out to us from the mist, but that we must always be on our guard lest its soft seductive pull should draw us from the road into an abyss. Or, to look at it another way: among the advancing hosts of the forces of knowledge, metaphysics is the vanguard, establishing the forward outposts in an unknown hostile territory; we cannot do without such outposts, but we all know that they are exposed to the most extreme danger. Or again: metaphysics does not form part of the house of knowledge but is the scaffolding, without which further construction is impossible.” (Erwin Schrodinger, *My View of the World*, trans. German/English Cecily Hastings, Woodrow, CT: Ox Bow Press, 1983, pp. 4-5.)



## **6. Wangari Maathai, Prémio Nobel da Paz (2004): uma reflexão em dois momentos**

“As árvores têm sido uma parte essencial da minha vida e têm-me ensinado muitas lições. As árvores são símbolos vivos de paz e de esperança. Uma árvore tem raízes no solo e, no entanto, alcança o céu. Diz-nos que, para termos aspirações, precisamos de ter os pés bem assentes no chão e que, por mais alto que cheguemos, é das nossas raízes que retiramos sustento”.

“Como tínhamos dito durante muitos anos, a humanidade precisa de repensar a paz, a segurança e o trabalho para culturas de paz, governando-se de forma mais democrática, respeitando o primado da lei, promovendo deliberada e conscientemente justiça e equidade, e gerindo os recursos com maior responsabilidade e fiabilidade – não só para as gerações presentes como também para as futuras”.

“Ao tentar explicar esta ligação, inspirei-me num banco tradicional africano com três pernas e uma bacia como assento. Para mim, as três pernas representam três pilares críticos das sociedades justas e estáveis. A primeira perna representa o espaço democrático, onde os direitos são respeitados, sejam os direitos humanos, os direitos das mulheres, os direitos das crianças ou os direitos ambientais. A segunda perna representa a gestão sustentável e equitativa dos recursos. E a terceira representa as culturas de paz que são deliberadamente cultivadas no seio das comunidades e das nações”. (Wangari Maathai, *Indomável, Uma luta pela liberdade*, trad. Fernando Dias Antunes, Lisboa: Bizâncio, 2007, pp. 300, 301.)

### **Primeiro momento:**

Eis um retrato, ou melhor, auto-retrato de Wangari Maathai, a recipiente do Prémio Nobel da Paz (2004), numa entrevista que está patente no seguinte portal:

- <<https://www.youtube.com/watch?v=Sf5pJeNt6So>>

De origem queniana, Wangari Maathai (1940-2011) era bióloga, ambientalista e fundadora do *Green Belt Movement*.

Nesta entrevista, Wangari fala da génese do Movimento, do seu processo interior que a levou eventualmente a relacionar a realidade das mulheres pobres das áreas rurais do Quénia com questões de democracia, ambiente, biodiversidade, direitos das mulheres, bem-estar social, resolução de conflitos e a criação de uma relação sustentável entre os seres humanos, bem como entre nós todos e o planeta Terra.

**Ver:** vários portais de interesse para quem queira saber mais em torno desta figura criadora de utopias:

- <<http://nobelwomensinitiative.org/>>
- <<http://nobelwomensinitiative.org/search/wangari+maathai>>
- <<http://nobelwomensinitiative.org/meet-the-laureates/wangari-maathai/>>
- <[http://en.wikipedia.org/wiki/Wangari\\_Maathai](http://en.wikipedia.org/wiki/Wangari_Maathai)>
- <<http://www.greenbeltmovement.org/>>
- <<http://worldcat.org/identities/lccn-n87-875843/>>
- Nobel Prize Lecture: <[http://www.nobelprize.org/nobel\\_prizes/peace/laureates/2004/maathai-lecture.html](http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/peace/laureates/2004/maathai-lecture.html)>
- Em torno do documentário: “Taking Root: The Vision of Wangari Maathai”: <<http://takingrootfilm.com/>>

## **Segundo momento: Wangari Maathai e o pensamento para lá do mundo que *já lá está***

A utopia será possível? Talvez só no sentido de realizarmos aquilo que estiver ao nosso alcance, ou seja, as micro-utopias efectivamente criadas por indivíduos e grupos todos os dias. Como? Tudo começa no *aqui-e-agora*, penso, isto é, neste preciso instante que nos chega, que passa e que ainda fica nas entranhas do próximo instante (que está sempre prestes a irromper na pele e na mente). E, por vezes, um fio de instantes forma uma breve terra nova, totalmente dependente da nossa capacidade de decisão e transformação, de escuta e diálogo, de compreensão e compaixão, de um «eu» e um «tu», de uma *pedagogia sustentável* em benefício da nossa colectiva Torre de Babel.

*Incumbe-nos multiplicar tais fios de instantes.*

(E um dia, hoje ainda longínquo – mas como (exclamaremos) é que nos chegou tão célere, tão imperceptível, tão discreto, a passos tão leves? –, olharemos para trás, os cabelos brancos, de ânimo leve, *tendo já vivido*

*uma vida inteira, repleta de micro-utopias e da progénie dessas micro-utopias.)*

Wangari, no meu entender, é criadora de micro-utopias. Ou como entender diferentemente o simples (tão portentosamente simples) acto de plantar uma árvore?

Desejo-vos a experiência de participarem em muitas micro-utopias ao longo da vida.

## **Epílogo**

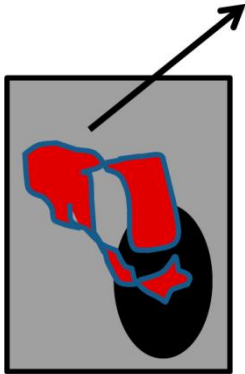
Ver: “I will be a hummingbird”:

<<https://www.youtube.com/watch?v=0F7L5Ccl8o8>>

(Presto homenagem novamente a este ser humano corajoso e lúcido.

Tomara podermos viver como ela própria afirma neste vídeo:

“I will do the best I can”.)



**7. O cinema na Torre de Babel (2). *Ladrões de Bicicletas* [*Ladri di Bicicletta*] (1948) de Vittorio de Sica (1901-1974). Desventura e anonimato nas cidades da modernidade: em torno do filme *Ladrões de bicicletas* de Vittorio de Sica.**

“*Ladri di Bicicletta* is certainly neorealist, by all the principles one can deduce from the best Italian films since 1946. The story is from the lower classes, almost populist: an incident in the daily life of a worker. But the films show no extraordinary events such as those which befall the fated workers in Gabin films. There are no crimes of passion, none of those grandiose coincidences common in detective stories which simply transfer to a realm of proletarian exoticism the great tragic debates once reserved for the dwellers on Olympus. Truly an insignificant even a banal incident: a workman spends a whole day looking in vain in the streets of Rome for the bicycle someone has stolen from him. This bicycle has been the tool of his trade, and if he doesn’t find it he will be again unemployed. Late in the day, after hours of fruitless wandering, he too tries to steal a bicycle. Apprehended and then released, he is as poor as ever, but now he feels the shame of having sunk to the level of the thief.”

“It is in fact on its reverse sides and by parallel that the action is assembled less in terms of “tension” than of a “summation” of the events. Yes, it is a spectacle! *Ladri di Bicicletta*, however, does not depend on the mathematical elements of drama, the action does not exist beforehand as if it were an “essence.” It follows from the preexistence of the narrative, it is the “integral” of reality. De Sica’s supreme achievement which others have so far only approached with a varying degree of success or failure, is to have succeeded in the discovering the cinematographic dialectic capable of transcending the contradiction between the action of a “spectacle” and of an event. For this reason *Ladri di Bicicletta* is one of the first examples of pure cinema, no more actors, no more story, no more sets, which is to say that in the perfect aesthetic illusion of reality there is no more cinema.” (André Bazin)

“Born from the ashes of war and fascism, Italian neo-realism has had a lasting impact around the globe. In the aftermath of World War II, such filmmakers as De Sica, Roberto Rossellini and Luchino Visconti, short on funds and eager to explore a truthful new mode, began using real-life situations, location shooting, nonprofessional actors and a patiently observant visual style. De Sica began an inspired partnership with the screenwriter, novelist and theoretician Cesare Zavattini, whose scripts came brilliantly alive through De Sica’s warmth, sensitivity and talent for eliciting naturalistic performances. Neo-realism’s greatest achievement, Zavattini later wrote, was to abandon “superimposing dead formulas over living social facts.” (Kristin M. Jones)

No outro dia à noite, reparei que se tinha descolado uma sola pertencente a um par de sapatos meus comprados há uns três anos. Sendo irreparáveis, pousei-os na manhã seguinte ao lado do contentor de lixo do meu bairro, comodamente localizado ao pé da minha casa. Nesse mesmo dia, calcei outro par de sapatos que possuo e que costumo arrumar numa pequena arrecadação que tenho ao lado da cozinha. Na verdade, pude escolher entre cinco pares de sapatos diferentes. E assim, novamente calçado, dei início a mais um dia na Engrenagem frenética e cáustica do século XXI. Está-se mesmo a ver: não fui roubado; não persegui ladrões; não perdi o emprego; não passei um dia inteiro angustiado, na presença de um filho meu, a tentar recuperar o que um compatriota, em condições assaz afins às minhas, me tirou, i.e., uma bicicleta, um acto que, em contrapartida, leva o protagonista do filme *Ladri di Biciclette* a perder o emprego, única fonte de sustento da família. Enfim, nunca bati no filho amado, como faz o protagonista, num ímpeto de frustração, raiva e desespero perante as cáusticas circunstâncias de um futuro usurpado.

Ao deitar fora o par de sapatos, decerto não senti a minha sobrevivência na balança, embora, verdade seja dita, uma Engrenagem exista hoje em dia, patente agora numa vasta rede global, que nos ameaça devorar a todo o momento. Todavia, face aos abundantes objectos manufacturados que na actualidade nos seduzem, ora alimentando, ora momentaneamente saciando os nossos colectivos hábitos de consumo, face às ininterruptas cadeias de extracção de recursos naturais, produção de bens e subsequente criação de todo o tipo de detrito, dificilmente chegamos a ver o que António vive e vê sem distanciamento, sem ilusão e sem lenitivo: uma multidão de famintos e esfarrapados, uma cidade de ruínas e escombros, uma sociedade de disparidades económicas já notórias numa fase de reconstrução, a busca quotidiana de um bem-estar menos precário, a proximidade da catástrofe no ralo mealheiro da felicidade. Eis a nudez visual e narrativa do cinema dito “neo-realista” que, sensivelmente,



durante uma dúzia de anos vai transformar o cinema: as suas narrativas e os seus planos, os seus olhares e a sua maneira despretenhosa de apresentar, contudo, uma nova totalidade expressiva, um novo tipo de humana fome captada pela linguagem do ecrã e uma nova aposta estética. Resume-se a isto: eis o cinema como captação de uma nova memória cinematográfica e de uma nova carnalidade, que os seres humanos habitam e projectam sem espaço para ilusões duradouras.

Nesta engrenagem neo-realista, a narrativa é visualmente imediata, dramaticamente desembaraçada e esteticamente desimpedida de teoria, a não ser a da contemplação da existência humana no seu condicionalismo puro, um condicionalismo vivido sem hiato entre o real e a imagem cinematográfica que o traduz em filme. No caso do protagonista, António, eis-nos, portanto, perante a concretização visual de um destino humano a desenrolar-se diante dos nossos olhos; um destino humano a perder-se na multidão, i.e., na engrenagem majestosamente menor de seres que se perdem no anonimato que o nosso próprio olhar se limita a acompanhar e, na memória, consternadamente glosar. O realizador produz o testemunho fugaz mas indelével, doloroso mas final, magoado mas inexpugnável da tragédia quotidiana dos que não são donos, nem mesmo dos objectos que lhes permitiriam participar na Engrenagem do seu mundo (que, por sua vez, também não lhes pertence), nem mesmo são donos, às tantas, da sua própria carnalidade (que lhes impõe a insustentável positividade da sua penúria material).

Neste nono filme de Vittorio de Sica, eis-nos, espectadores, defrontados, em final de jornada, com as últimas imagens do filme em que a única posse que une pai e filho, o único sentimento que, por assim dizer, os levanta do chão, é a infinita vergonha que sente o pai por ter sido apanhado em pleno acto de roubo de uma bicicleta, um acto de desespero perante a miséria iminente que paira doravante sobre a sua família. E o filho, Bruno, numa cumplicidade e numa identificação que juntas exprimem e, em simultâneo, superam o laço filial, assume, ao lado do pai, a condição de quem tem consciência mas cuja consciência não tem saída, i.e., de quem tem a lucidez sem a salvação.

Na Itália do pós-guerra, de Sica deixa-nos este legado: um retrato do ser humano à medida do seu trágico anonimato; a desventurada e singular condição humana de quem tem voz e destino mas deambula sem presença nas cidades da modernidade.

Portais em torno do filme (1948): <ul style="list-style-type: none"> <li>• <a href="http://en.wikipedia.org/wiki/Bicycle_Thieves">http://en.wikipedia.org/wiki/Bicycle_Thieves</a></li> <li>• <a href="http://www.imdb.com/title/tt0040522/">http://www.imdb.com/title/tt0040522/</a></li> <li>• <a href="http://www.criterion.com/current/posts/467-bicycle-thieves-a-passionate-commitment-to-the-real">http://www.criterion.com/current/posts/467-bicycle-thieves-a-passionate-commitment-to-the-real</a></li> <li>• <a href="http://www.criterion.com/current/posts/1090-bicycle-thieves-ode-to-the-common-man">http://www.criterion.com/current/posts/1090-bicycle-thieves-ode-to-the-common-man</a></li> <li>• <a href="https://www.youtube.com/watch?v=njLcOqW7xV0">https://www.youtube.com/watch?v=njLcOqW7xV0</a></li> <li>• <a href="http://www.theguardian.com/film/2008/dec/19/film-review-bicycle-theives">http://www.theguardian.com/film/2008/dec/19/film-review-bicycle-theives</a></li> <li>• <a href="http://kit.kein.org/node/366">http://kit.kein.org/node/366</a></li> </ul>	Portais em torno do realizador (1901-1974): <ul style="list-style-type: none"> <li>• <a href="http://www.imdb.com/name/nm0001120/">http://www.imdb.com/name/nm0001120/</a></li> <li>• <a href="http://en.wikipedia.org/wiki/Vittorio_De_Sica">http://en.wikipedia.org/wiki/Vittorio_De_Sica</a></li> <li>• <a href="http://www.wsj.com/articles/SB10001424052748704269204575271021338187684">http://www.wsj.com/articles/SB10001424052748704269204575271021338187684</a></li> <li>• <a href="http://www.filmref.com/directors/dirpages/desica.html">http://www.filmref.com/directors/dirpages/desica.html</a></li> <li>• <a href="http://cinemawithoutborders.com/notebook/1414-vittorio-de-sica.html">http://cinemawithoutborders.com/notebook/1414-vittorio-de-sica.html</a></li> <li>• <a href="http://www.cambridgescholars.com/download/sample/61423">http://www.cambridgescholars.com/download/sample/61423</a></li> </ul>
---	--

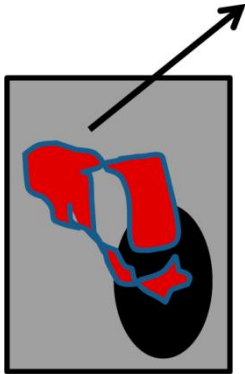
### **Epílogo: o cinema como espaço transicional entre dois estados fundamentais da experiência humana; cinema como criação mediadora e interpretativa da cultura**

“Cinemas are dark enclosed environments in which a group of people view physically non-existent realities projected onto a two-dimensional surface by way of a beam of light. These realities, whose cultural contents are as diverse as their social and political inflections, range from depictions of the monstrous to the mundane. But in all cases they tell us something about the ways in which we live and behave or the ways in which others live and behave. In other words, as in the case of a traditional liminal stage, they provide us with special insights into what it means to be human and social beings. The liminality of cinemas is further accentuated by a symbolic exchange between the ‘living’ and the ‘dead’ – the former virtually presented on screen as moving, talking, interacting figures, while the latter are reproduced in the order and rigidity (almost a form of social *rigor mortis*) of an audience enveloped in a mausoleatory darkness.” (David Thomas, “Manufacturing Vision: Kino-Eye, *The Man With a Movie Camera*, and the Perceptual Reconstruction of Social Identity,” in *Visual Anthropology Review*., Vol. 8. Number 2, Fall 1992:

<[http://www.wou.edu/~smithr/369%20VISUAL%20ANTHROPOLOGY/Readings/4B1\\_Tomas\\_Manufacturing\\_Vision.pdf](http://www.wou.edu/~smithr/369%20VISUAL%20ANTHROPOLOGY/Readings/4B1_Tomas_Manufacturing_Vision.pdf)>)

“The evolution of the human capacity for understanding, which was brought about by the art of the film, opened a new chapter in the history of human culture. ... We were witnesses not only to the development of a new art but to the development of a new sensibility, a new understanding, a new culture in its public. ... We have learned to see”.

(Béla Balázs, “Realist or Modernist?”, in *The Film Theory Reader, Debates and Arguments*, ed. Mark Furstenuau, Londres e Nova Iorque: Routledge, p. 81.)



## 8. Em torno da criatividade na ciência. Em torno da criatividade, o trabalho científico e a importância de errar. Sydney Brenner e Jeremy Nathan.

“Finally, a fourth, less prosaic reason for art’s timeless appeal may be that it speaks an oneiric, right-hemisphere-based language that is unintelligible – alien, even – to the more literal-minded left hemisphere. Art conveys nuances of meaning and subtleties of mood that can only be dimly apprehended or conveyed through spoken language. The neural codes used by the two hemispheres for representing higher cognitive functions may be utterly different. Perhaps art facilitates communion between these two modes of thinking that would otherwise remain mutually unintelligible and walled off. Perhaps emotions also need a virtual reality rehearsal to increase their range and subtlety for future use, just as we engage in athletics for motor rehearsal and frown over crossword puzzles or ponder over Gödel’s theorem for intellectual invigoration. Art, in this view, is the right hemisphere’s aerobics. It’s a pity that it isn’t emphasized more in our schools.” (V. S. Ramachandran, *The Tell-Tale Brain, Unlocking the Mystery of Human Nature*, Londres: William Heinemann, 2011, p. 243.)

“The title of my lecture is ‘Nature’s Gift to Science.’ It is not a lecture about one scientific journal paying respect to another, but about how the great diversity of the living world can both inspire and serve innovation in biological research. Current ideas of the uses of Model Organisms spring from the exemplars of the past and choosing the right organism for one’s research is as important as finding the right problems to work on. In all of my research these two decisions have been closely intertwined. Without doubt the fourth winner of the Nobel Prize this year is *Caenorhabditis elegans*; it deserves all of the honour but, of course, it will not be able to share the monetary award.” (Sydney Brenner, Prémio Nobel de Medicina ou

Fisiologia, 2002:

[http://www.nobelprize.org/nobel\\_prizes/medicine/laureates/2002/brenner-lecture.html](http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/medicine/laureates/2002/brenner-lecture.html))

**Sydney Brenner**, Prémio Nobel de Fisiologia ou Medicina (2002) discute o que pensa em relação à criatividade tal como se patenteia no trabalho científico. Destacam-se várias ideias entre as quais a de não ter medo de “saying the wrong thing” e a de falhar a vasta maioria das vezes à primeira (à segunda, à terceira...) tentativa no que respeita às nossas premissas e aos nossos pressupostos. Ao ouvir Brenner, fica-se com a sensação de que é preciso, para ser criativo, valorizar positivamente o fracasso, pois é fruto do risco assumido de quem busca e por vezes encontra.

Ver: <<https://www.youtube.com/watch?v=IuqfGmk9BII>>

**Jeremy Nathans** (n. 1958), professor de biologia molecular e celular da Universidade de Johns Hopkins, investigador no Howard Hughes Medical Institute, apresenta neste vídeo o que pensa relativamente à criatividade na ciência numa linguagem sucinta e sintetizadora. Nesta breve apresentação, Nathans aborda a questão de: “What makes a good idea a good idea?”; a importância de “writ[ing] ideas down”; de “think[ing] more deeply about the idea itself”; “the eclectic body of knowledge that each one of us has”; a possibilidade de “creat[ing] your own unique intellectual fingerprint”; e esta afirmação interessante de que “a good idea is like a good joke. They both have a spark. They make a connection”, porque “they require a certain suspension of one’s conventional thinking”, i.e., “to see things through fresh eyes”.

Ficaram curiosos?

Ver: “Creativity in Science”: <<https://www.youtube.com/watch?v=8fky3s3rWS0>>

## **Epílogo: um TED Talk, Albert Einstein e Salvador E. Luria**

Ver: TED Talk: Kathryn Schulz: “On Being Wrong”, onde se pode ler o seguinte acerca de Schulz:

“Kathryn Schulz is a journalist, author, and public speaker with a credible (if not necessarily enviable) claim to being the world’s leading wrongologist. She was previously the book critic for *New York Magazine*; her writing has also appeared in the *New York Times Magazine*, *Rolling Stone*, *TIME Magazine*, the *Boston Globe*, the “Freakonomics” blog of *The New York Times*, *The Nation*, *Foreign Policy*, and the *New York Times Book Review*, among other publications. She is the former editor of the online environmental magazine *Grist*, and a former reporter and editor for *The Santiago Times*, of Santiago, Chile, where she covered environmental, labor, and human rights issues. She was a 2004 recipient of the Pew Fellowship in

International Journalism (now the International Reporting Project), and has reported from throughout Central and South America, Japan, and, most recently, the Middle East. A graduate of Brown University and a former Ohioan, Oregonian and Brooklynite, she currently lives in New York's Hudson Valley. (...)

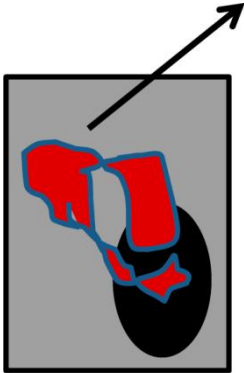
It is not enough to teach a man a specialty. Through it he may become a kind of useful machine but not a harmoniously developed personality. It is essential that the student acquire an understanding of and a lively feeling for values. He must acquire a vivid sense of the beautiful and of the morally good. Otherwise he – with his specialized knowledge – more closely resembles a well-trained dog than a harmoniously developed person. He must learn to understand the motives of human beings, their illusions, and their sufferings in order to acquire a proper relationship to the individual fellow-men and to the community.”

(<[http://www.ted.com/talks/kathryn\\_schulz\\_on\\_being\\_wrong?language=en](http://www.ted.com/talks/kathryn_schulz_on_being_wrong?language=en)>)

Overemphasis on the competitive system and premature specialization on the ground of immediate usefulness kill the spirit on which all cultural life depends, specialized knowledge included. It is also vital to a valuable education that independent critical thinking be developed in the young human being, a development that is greatly jeopardized by overburdening him with too much and with too varied subjects. Overburdening necessarily leads to superficiality.” (Albert Einstein, “Education for Independent Thought”, publicado no *New York Times*, 5 Outubro 1952, in *Ideas and Opinions*, Nova Iorque: Bonanza Books, 1954, p. 66.)

“The true joy of life is the conviction of being driven from within by some purpose that one has freely chosen in a reasoned and conscious way; a purpose that encompasses more than one's own pleasure or well-being, or success or security; a purpose that is bigger than oneself, bigger than comfortable honesty, bigger than respect for traditional values. A purpose that has within itself the seeds of growth because it is a choice and not a prejudice. This is what I call the sense of commitment; a commitment that is not blind and unreasonable, but anguished, self-searching, and yet effective, and leading to devotion, to exertion, even to martyrdom.” (Salvador E. Luria, “Growing Up Sensible”, discurso proferido na Universidade de Brown, 1975, in *Profiles in Science, The Salvador E. Luria Papers, Later Career: Teacher and Administrator, 1972-1991, Documents*: <

<http://profiles.nlm.nih.gov/ps/retrieve/Narrative/QL/p-nid/168/p-docs/true>>)



## 9. On matters of choice in the XXIst century

“Over the decades corporations have persuaded people that market values should extend into all areas of their lives and that market transactions should take priority over democratic processes. The rise of corporate power and the increasing importance accorded to markets mean that transnational corporations are eclipsing the nation state as the driving force behind policy-making.

So-called ‘free’ markets are becoming the new organising principle for the global order. The idea that governments should protect citizens against the excesses of free enterprise has been replaced with the idea that governments should protect business activities against the excesses of democratic regulation. As a consequence, the ideals of the nation-state have been diluted and distorted.

Democratic ideals such as adequate levels of health and education for all have been sacrificed to provide business opportunities for corporations. The tragedy is that by the time the world’s citizens realize the consequences of this loss, their ability to regain power and reorder priorities democratically will be obstructed by the World Trade Organisation (WTO). The collective corporate ambition to rise above the reach of democratic controls will have attained its ultimate success.” (S[haron]. Beder, “The Corporate Assault on Democracy”, *The International Journal of Inclusive Democracy*, 4 (1), January 2008, p. 15; ver *on-line*: <<http://ro.uow.edu.au/artspapers/159>>)

Choose and practice democracy over corporate madness; an enlightened public over profit-motivated mystification; political accountability over private interests; knowledge over enforced ignorance.

## Epílogo

### **Em torno da responsabilidade social, saúde e a soberania nacional face às multinacionais:**

Ver, por exemplo, os seguintes artigos e vídeo:

“Monsanto’s Roundup Ready Crop System Puts Monarch Butterflies at Brink of Extinction”:

<<http://www.centerforfoodsafety.org/issues/304/pollinators-and-pesticides/press-releases/3732/monsantos-roundup-ready-crop-system-puts-monarch-butterflies-at-brink-of-extinction#>>

“EPA Plan to Save Bees Skirts the Issue, Ignores Most Problematic Form of Pesticide Use” :

<<http://www.centerforfoodsafety.org/press-releases/3950/epa-plan-to-save-bees-skirts-the-issue-ignores-most-problematic-form-of-pesticide-use#>>

“Breaking: The Monsanto Protection Act is Back and Worse Than Ever”: <<http://www.fooddemocracynow.org/blog/2015/jul/22>>

Vídeo: “Thom Hartmann vs. Corporate Personhood”: <<https://www.youtube.com/watch?v=Hziy7WR9TQc>>

### **Noam Chomsky:**

Ver: “Noam Chomsky on Corporations”:

<<https://www.youtube.com/watch?v=TYxGkFxb7f4>>

Ver: “Noam Chomsky on Corporate Personhood: 2011”:

<<https://www.youtube.com/watch?v=no8zxGPYapU>>

Corporate Accountability International: <<https://www.stopcorporateabuse.org/>>

### **Em torno de AVAAZ:**

AVAAZ organiza abaixo-assinados, em formato electrónico, em torno de temas relacionados com os direitos humanos, questões de cidadania, problemas devidos à disparidade económica em plena expansão hoje em dia, a destruição ecológica, OGMs, etc.

**Para explorar um caso de litígio entre um governo soberano e uma multinacional que está na origem de um abaixo-assinado organizado por AVAAZ, ver:** <[https://secure.avaaz.org/po/uruguay\\_vs\\_big\\_tobacco\\_loc/?bkizhcb&v=56813](https://secure.avaaz.org/po/uruguay_vs_big_tobacco_loc/?bkizhcb&v=56813)>

onde se pode ler a seguinte passagem:



“A Philip Morris, grande fabricante multinacional de cigarros, moveu uma ação contra o governo do Uruguai porque o país tem algumas das melhores leis antitabagistas do mundo. Há uma grande possibilidade que a empresa vença, a menos que nossas vozes fortaleçam a luta popular no tribunal.

É uma realidade assustadora: uma única empresa, cujo produto mata, pode derrubar leis que protegem a nossa saúde. Os juízes envolvidos no caso já sofreram críticas populares por não atuarem a favor dos cidadãos em outras situações. Vamos garantir que isto aconteça novamente: se fizermos um protesto global e a Avaaz contratar uma equipe de advogados de alto calibre, seremos uma força que juiz nenhum poderia ignorar.

Vamos dizer ao tribunal que esta decisão não afeta apenas o Uruguai – se grandes multinacionais de tabaco conseguirem o que querem, será aberto um precedente para derrubar leis em toda parte. Pelo menos outros quatro países já estão na mira, e as leis antitabagismo de muitos outros também estariam ameaçadas.

Precisamos nos mobilizar rapidamente pois o tribunal já está ouvindo argumentos.

Assine para proteger a saúde pública e nossas democracias da cobiça multinacional: cada um de nossos nomes será enviado ao tribunal.”

**Acerca da organização AVAAZ:** <<https://secure.avaaz.org/po/about.php>>

Lê-se nesta página de entrada do AVAAZ, no *link*: “Quem somos”, a seguinte passagem:

“Avaaz, que significa “voz” em várias línguas europeias, do oriente médio e asiáticas, foi lançada em 2007 com uma simples missão democrática: mobilizar pessoas de todos os países para construir uma ponte entre o mundo em que vivemos e o mundo que a maioria das pessoas querem.

A Avaaz mobiliza milhões de pessoas de todo tipo para agirem em causas internacionais urgentes, desde pobreza global até os conflitos no Oriente

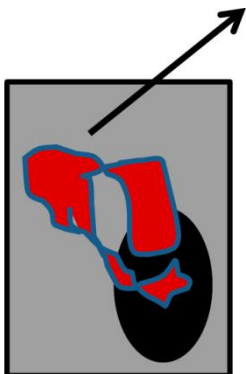
Médio e mudanças climáticas. O nosso modelo de mobilização on-line permite que milhares de ações individuais, apesar de pequenas, possam ser combinadas em uma poderosa força colectiva”.

“Corporate values emphasise mass conformity, subordination to authority, obedience and loyalty. Ironically, these values, which undermine individuality and freedom of expression, have been encouraged in the name of individuality and freedom. The market values of competition, salesmanship and deception have replaced the democratic ideals of truth and justice. Economic relationships have replaced social relationships. The power of the state has become subordinate to corporate interests. The realm of

politics has increasingly narrowed as all major political parties are enrolled  
in the service of corporate interests. (...)

Unless this exercise of corporate power is countered, through the mass  
mobilisation of community movements, real change cannot be achieved.

However mass mobilisation requires finding a way to help people see  
through the corporate propaganda that permeates modern societies today,  
from the mass media to the education systems.” (S[haron]. Beder, “The Corporate  
Assault on Democracy”, *The International Journal of Inclusive Democracy*, 4 (1), January  
2008, p. 15; ver *on-line*: <<http://ro.uow.edu.au/artspapers/159>>)



**10. Em torno do processo transfigurador da criação artística: Vik Muniz. Do lixo (materialmente literal e sociologicamente metafórico) à abundância expressiva e reveladora da criação.**

Eis um exemplo de uma micro-utopia, i.e., a imaginação ao serviço da reinvenção do mundo, ou melhor, de uma parcela do mundo mediante a concretização de actos de comunicação tanto surpreendentes como inovadores entre nós e os outros; a criação de uma comunidade humana para lá da ordem social existente; a arte como um intruso necessário, um interlocutor libertador, um suplemento essencial no inventário do mundo (que *já lá está*). A micro-utopia é sempre uma presença intrusa, uma presença *a mais* para a imaginação meramente contabilística (uma presença que, contudo, se torna tão inevitável e tão necessário como o respirar). A micro-utopia representa um gesto de radicalidade simbólica a revoltar-se contra a fatídica lógica redutora da nossa realidade quotidiana.

Por último, eis a elaboração de uma comunidade humana como a *concretização colectiva de uma arte do ser*; onde se manifesta a imaginação em metafórico e simbólico movimento ao serviço de uma humanidade que se deseja emancipada; onde a história assinala a criação de horizontes de reflexão e intervenção; onde a vida é um projecto plural e paritário.

Vik Muniz (n. 1961), de origem brasileira, artista e fotógrafo, faz uso de objectos do nosso quotidiano, inclusive lixo, para criar as suas obras. O documentário intitulado *Lixo Extraordinário* [*Waste Land*], realizado por Lucy Walker, co-realizado por João Jardim e Karen Harley (2010), uma produção brasileira e britânica, é disso exemplo. A partir da vida e experiências dos “catadores” (os recolectores de lixo que recolhem materiais recicláveis deitados fora pelos milhões de habitantes da cidade, por exemplo, plástico, papel e metal) que laboram diariamente no maior

aterro do mundo, o Jardim Gramacho, localizado nos arredores de Rio de Janeiro, Muniz produz uma série de obras de arte que permitem ao espectador, em conjunto com o artista, (re)conhecer o mundo dos catadores, compreender melhor o processo artístico em si e constatar as consequências desta colaboração singular entre este artista de renome internacional e os que “catam” lixo para o seu sustento nas favelas da cidade.

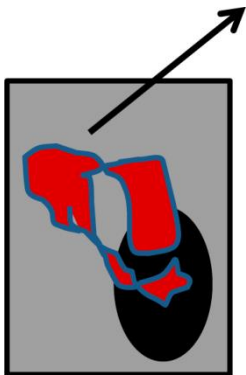
### **A arte como vector de transformação de consciências:**

*Lixo Extraordinário* (ou, a criação, a transformação e a valorização)

**Ver:** <<https://www.youtube.com/watch?v=BBAQ9qzXHUA>>

### **Epílogo**

“Uns após outros, países inteiros vão sendo triturados pela engrenagem do totalitarismo económico, comprovando sempre o mesmo: pecaram contra as chamadas leis do mercado. Quem não se «adaptar» incondicionalmente e sem reservas ao curso cego da concorrência total será punido pela lógica da rentabilidade. Os que hoje são promissores serão a sucata económica de amanhã. Mas os psicóticos económicos dominantes nem por isso se deixam abalar minimamente na sua bizarra explicação do mundo. Três quartos da população mundial foram já declarados, em maior ou menor medida, lixo social. As «localizações» privilegiadas desaparecem em catadupa. Depois do desastre dos «países em vias de desenvolvimento», do Sul, e depois dessa secção da sociedade mundial do trabalho que era o capitalismo de Estado, no Leste, são os alunos exemplares da economia de mercado do Sudeste asiático que desaparecem no inferno das falências. E também na Europa alastra há muito o pânico social. Mas, na política e na gestão, os respectivos cavaleiros-da-triste-figura limitam-se a prosseguir, cada vez com mais raiva, a sua cruzada em nome do ídolo trabalho”. (Grupo Krisis, *Manifesto contra o trabalho*, trad. José Paulo Vaz, revisão da tradução José M. Justo, Lisboa: Antígona, [1999] 2003, p, 16.)



**11. Sob a redoma: a violência quotidiana da lógica institucional.  
Excerto de uma carta.**

“Esta manhã, ao sair para a rua, achei que o mundo estava escuro. Em casos destes, começo sempre por deitar as culpas aos óculos: tirei-os, pois, limpei-os escrupulosamente, tornei a pô-los: não havia dúvida, o mundo escurecera. Fui-me a apalpar o fígado, que estas coisas, às vezes, vêm de perturbações hepáticas. Nada de anormal. Também não me doíam os dentes nem a alma. Problemas, só os de todos os dias, e a esses já me habituei. Mas o mundo estava mais do que escuro: estava negro. E não era noite. O sol subia como de costume no céu azul do costume. O mundo é que era negro. Então, com este meu espírito adequadamente reflexivo, entendi que o caso merecia estudo e ponderação. Meditei, portanto, e ao fim descobri que o mundo se decidira a mostrar-me o seu outro lado, o mr. Hyde do nosso dr. Jekyll”. (José Saramago, “O planeta dos horrores”, in *Deste mundo e do outro*, Lisboa: José Saramago e Caminho, 2001, p. 191.)

“Creio que o essencial da vida é a fidelidade ao que cada um crê ser o seu destino, que se revela nesses momentos decisivos, nessas encruzilhadas que são difíceis de suportar mas que nos dispõem às grandes opções. São momentos muito graves, porque a escolha nos ultrapassa, não vemos nem para a frente nem para trás, como se um nevoeiro nos cobrisse na hora crucial, ou como se tivéssemos de escolher de olhos fechados o mapa decisivo da existência”. (Ernesto Sabato, *Resistir*, trad. Carlos Aboim de Brito, Lisboa: Dom Quixote, 2005, p. 129.)

Cara C.,

Acabo de saber que desistiu do seu curso. (...)

Imagino que tenha sido uma decisão muito dolorosa, dado o seu entusiasmo pelo estudo, pela aprendizagem, pelo saber. Entristece-me profundamente que, face a tanto interesse e entusiasmo inicial – visto que voltar aos estudos, depois de ter algum caminho da vida já feito – reflecte um estado de ânimo amadurecido e a pessoa que assim decide fazer, i.e., voltar aos estudos, fá-lo porque quer, porque se conhece, porque teve tempo para afinar os seus interesses e granjear experiência de vida. Entristece-me porque vejo que não houve compatibilidade entre a C. e a instituição.

Esta questão da incompatibilidade é pertinente, pois, neste conturbado século XXI, há uma incompatibilidade crescente entre os projectos de vida das pessoas e a lógica institucional (de uma sociedade que não reconhece a persistente premência em criar as condições propícias para a realização desses mesmos projectos de vida). Daí, a frustração, o mal-estar e o desalento. Aliás, a questão da lógica institucional e a urgência em repensar criticamente essa mesma lógica deveriam fazer parte de uma cultura pedagógica que saiba resistir aos efeitos destrutivos da contemporaneidade. Devemos todos questionar até que ponto e como havemos de pensar, imaginar e agir para além do mundo que *já lá está* (que nos esmaga). (...)

Somos testemunhas (arrastadas para dentro) de um intervalo destrutivo (que se implantou e se impôs sem o nosso consentimento), um intervalo que se ergue entre, por um lado, os projectos de vida dos indivíduos e, por outro, a incapacidade de as instituições da comunidade humana acolherem esses projectos de vida sem autoritarismo, sem o peso da tecnocracia inumana, sem a fiscalização e sem a instrumentalização redutora da nossa *abundância imaterial* (i.e., a inteligência intrínseca de cada ser humano). (...)

A vida entra em contacto diário com o autoritarismo inumano e empobrecedor. À mercê desse intervalo destrutivo, a vida arrisca-se a perder o seu norte, sente-se traída, corre o risco de definhar. (Entretanto, o céu continua a brilhar lá fora. O ar enche os pulmões. A chuva cai. O tempo afeiçoa-se um pouco aos nossos olhos, aos nossos sonhos, aos nossos passos se bem que o seu afecto seja egoísta e voraz. Façamos, então, tudo para o saciar sem nos perdermos.) (...)

Espero que não desista de vez. Queria muito que continuasse com o seu projecto de estudos. Na verdade, encontra-se agora defronte de uma

encruzilhada, i.e., da *sua* encruzilhada, ou melhor, uma delas, pois cada ser humano defronta-se com várias ao longo da sua existência. Ora as encruzilhadas chegam a provocar em nós um estado de medo ou mesmo pânico. Em tempos passados, as encruzilhadas da mitologia prognosticavam amiúde um impasse sem superação possível. Hoje em dia, transpondo o mito para o nosso quotidiano actual, prognosticam a erosão da esperança, a destruição de um projecto amado, o abandono de nós próprios. (Eu sei (d)isso muito bem. Ouso dizer que as minhas encruzilhadas influenciaram profundamente a construção do meu ser, quer em termos das minhas escolhas, quer em termos das escolhas não escolhidas.)

Todavia, tais encruzilhadas, i.e., os caminhos que se bifurcam e se multiplicam diante de nós ao longo da via, convidam-nos a considerá-las efectivamente como um espelho simbólico, não para o rosto, mas, sim, para o nosso ser, que pretende afirmar-se numa e como uma totalidade expressiva. Eis o momento quando sentimos a presença do tempo rente às faces e no bater do coração (magnificamente intempestivo, intruso e desassossegado a reinventar o amor no meio de um mundo cruelmente indiferente). Eis o momento da escolha, o momento da decisão que prenuncia, por sua vez, a abertura do nosso ser para lá do medo que momentaneamente nos imobiliza; que promete a movência do espírito para lá do desalento que nos agrilhoa; que promove a reescrita da narrativa que afinal somos (e que a consciência, lúcida e serenamente orientada, se dedica logo a concretizar). (...)

Peço que redescubra em si o antigo entusiasmo. Recorde que, mesmo neste século nocivo, desistir é uma terrível escolha. Desistir é viver *menos*. Não se esqueça que a melhor forma de desconvocar o medo é enfrentá-lo. (...)

Acima de tudo, não deixe que a venenosa lógica institucional deste século dite as regras da sua vida.

Christopher

## Epílogo

“Totalitarian rulers rely on the compulsion with which we can compel ourselves, for the limited mobilization of people which even they still need; this inner compulsion is the tyranny of logicity against which nothing stands but the great capacity of men to start something new. The tyranny of logicity begins with the mind’s submission to logic as a never-ending process, on which man relies in order to engender his thoughts. By this

submission, he surrenders his inner freedom as he surrenders his freedom of movement when he bows down to an outward tyranny. Freedom as an inner capacity of man is identical with the capacity to begin, just as freedom as a political reality is identical with a space of movement between men. Over the beginning, no logic, no cogent deduction can have any power, because its chain presupposes, in the form of a premise, the beginning. As terror is needed lest with the birth of each new human being a new beginning arise and raise its voice in the world, so the self-coercive force of logicity is mobilized lest anybody ever start thinking – which as the freest and purest of all human activities is the very opposite of the compulsory process of deduction. Totalitarian government can be safe only to the extent that it can mobilize man's own will power in order to force him into that gigantic movement of History or Nature which supposedly uses mankind as its material and knows neither birth nor death.” (Hannah Arendt, *Totalitarianism, Part Three of The Origins of Totalitarianism*, Nova Iorque: Harcourt, Brace & World, [1951] 1968, p. 171.)

“Ninguém nasce «homem-massa», muito pelo contrário. Tornar-se adulto é ganhar consciência das grandes questões existenciais, sobretudo do sentido da vida. Mas muitas pessoas, sobretudo «as que não têm uma vida fácil», são abandonadas na sua busca de resposta a estas questões e nas suas tentativas de viver uma vida livre e responsável.

São abandonadas por intelectuais niilistas que consideram que o humanismo foi ultrapassado, que a verdade absoluta e os valores espirituais não existem, que nada possui um valor imutável e que os valores universais e intemporais pertencem ao passado. (...)

As pessoas são abandonadas pelo sistema educativo que renunciou à educação liberal da arte e das humanidades, a uma educação espiritual e moral que permita ao indivíduo tornar-se uma pessoa de carácter. A educação curvou-se perante os ditames do que é útil às empresas e ao Estado.

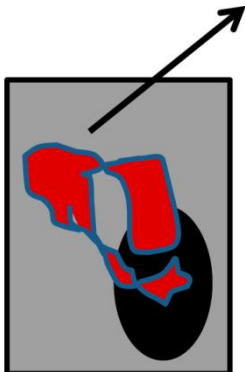
As pessoas são abandonadas pela elite do mundo dos negócios, a que exerce maior influência na nossa democracia capitalista. Essa elite envenenou a sociedade com a ideia de que ganhar muito dinheiro é a coisa mais importante na vida. Ao difundirem a crença no «valor de mercado» como medida absoluta do que é ou não importante, essa elite é responsável pela destruição de grande parte dos valores imateriais que, além de não renderem dinheiro, custam dinheiro (a arte, o património, a assistência a pessoas vulneráveis)”. (Rob Riemen, *O eterno retorno do fascismo*, trad. do inglês Maria Carvalho, Lisboa: Bizâncio, 2012, pp. 65, 66-67.)

“A crise da democracia moderna é profunda.

“No cenário global, para lá da jurisdição dos governos soberanos, os instrumentos internacionais de comércio e finanças supervisionam um



complexo sistema de leis e acordos multilaterais que consolidaram um sistema de apropriação que envergonharia os colonialistas. Este sistema permite a entrada e saída sem restrições de quantidades enormes de capital especulativo – dinheiro suspeito – dos países do terceiro mundo, que acaba praticamente por ditar a sua política económica. Utilizando a ameaça da fuga de capital como alavanca, o capital internacional penetra cada vez mais em todos os níveis destas economias. As gigantescas empresas transnacionais estão a apoderar-se dos rendimentos das suas infra-estruturas essenciais e dos seus recursos naturais, os seus minerais, a sua água, a sua electricidade. A Organização Mundial do Comércio, o Banco Mundial, o Fundo Monetário Internacional e outras instituições financeiras como o Banco Asiático de Desenvolvimento praticamente prescrevem a política económica e a legislação parlamentar. Arrogantes e desapiedados, brandem as suas mocas contra sociedades historicamente complexas, frágeis, interdependentes, e assolam-nas.” (Arundathi Roy, “Sem justiça não haverá paz”, discurso proferido em São Francisco, Califórnia, a 16 de Agosto de 2004, publicado in *Direito de Agressão, A agonia do império USA*, trad. Ana Barradas, Lisboa: Edições Dinossauro. 2005, pp. 38-39.)



12. Um amigo meu escreve a seguinte frase antes de partilhar comigo a transcrição do poema “How surely gravity’s law” [Com que sabedoria a lei da gravidade] do poeta Rainer Maria Rilke (1875-1926): “Gosto muito deste poema, a inteligibilidade da Natureza está aí”. Ao ler o poema, não resisto a comentar cada estrofe.

”How surely gravity’s law,  
strong as an ocean current,  
takes hold of the smallest thing  
and pulls it toward the heart of the world.

Eis uma bela metáfora: o coração do mundo. Uma imagem que indica o poder abrangente da gravidade (e da nossa imaginação).

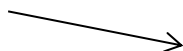
Each thing –  
each stone, blossom, child –  
is held in place.  
Only we, in our arrogance,  
push out beyond what we each belong to  
for some empty freedom.

A Natureza – na sua inconsciência perfeita e na sua inocência infantil – possui a sabedoria da gravidade. Cada coisa possui uma órbita, um destino, uma morada no cosmos, um endereço específico na grande narrativa tecida pelos átomos.

If we surrendered  
to earth’s intelligence  
we could rise up rooted, like trees.

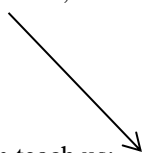
A inteligência da Terra: eis um poeta a falar da inteligência do mundo onde vivemos, pensamos, agimos e sentimos. O poeta compreende mediante a sintonização da sua sensibilidade com a vida, uma sensibilidade filtrada pela metáfora, pela imagem, pelo verso. Há também, afinal de contas, uma ciência do verso.

Instead we entangle ourselves  
in knots of our own making  
and struggle, lonely and confused.

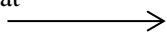


Connosco, contudo, surge uma dissonância no interior dessa ordem, i.e., o nosso ser encerra em si ordem e caos, singularidade e solidão, um destino agónico, uma consciência confusa. Daí, porventura, a necessidade que sentem os poetas e os cientistas: compreender, mediante intensa pesquisa, algo sobre o universo (que julgam ser inteligível) e algo sobre essa lucidez-opacidade que caracteriza o próprio ser do indagador que, afinal de contas, somos todos nós.

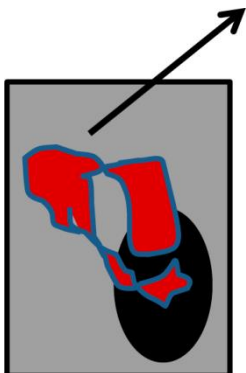
So like children, we begin again  
to learn from the things,  
because they are in God's heart;  
they have never left him.



This is what the things can teach us:  
to fall,  
patiently to trust our heaviness.  
Even a bird has to do that  
before he can fly.”



Somos aprendizes perpétuos porque, no fundo, estamos continuamente a ser chamados para compreender o mundo de que somos em parte a consciência e em parte o estorvo, uma presença destrutiva. A Natureza, em que estamos inseridos e, em simultâneo, observamos e manipulamos, é o lugar de lições infinitas. Somos amiúde incapazes de ver e de escutar, mas as verdades de que precisamos estão sempre em nosso redor, no prodígio da vida que acontece vertiginosamente sem fim.



### 13. Em torno de Kant

ANTÓNIO (dando socos na mesa) – Senhor Director! Senhor Director! (Implorando) Eu bem sei que não sou nada neste mundo. Sou apenas um homem.

DOUTOR – Realmente parecem palavras, mas ... de uma língua estanha.

DIRECTOR – Eu conheço muitas línguas. Isto não é nenhuma língua conhecida!

ANTÓNIO – Senhor Director! Tenha piedade de mim! (Num novo impulso) Eu também sou capaz de odiar, senhor Director. Mas não quero. Compreende? Não quero! (Implorativo) Não me deixe odiar, senhor Director! Tenha piedade de mim! Piedade!

DIRECTOR – Ó Doutor! Pareceu-me mesmo ouvir dizer «pi-e-da-de». Não lhe parece?

(António Gedeão, *R.T.X.* 78/24, Segundo Acto, Sexto Quadro, Lisboa: Guimarães, s/d., pp. 132-33.)

Todos os funcionários, incluindo o director, têm um chefe; e o primeiro dever do funcionário para com o seu chefe é a lealdade. As ordens que ele der executam-se integralmente, seja qual for a opinião sobre elas; e a atitude do funcionário deve ser tal que dê a impressão de concordar inteiramente com elas, sem mostrar, nem sequer dar a entender, que os pontos de vista do chefe não merecem a sua aprovação”. (Decreto-Lei 19-X-1948, N° 2 do Artigo 19)

O *agon*: uma comunidade humana cujo desígnio é *reproduzir* e perpetuar uma determinada ordem e funcionamento sancionado em detrimento da produção de novos estádios de conhecimento e novas etapas de consciência. O *agon*: uma comunidade que escolhe naufragar-se no vasto e tóxico mar amniótico do *mesmo*, i.e., uma comunidade que se trai a si própria perante a sua vocação essencial (negada) de criadora do novo.

No meio de um diálogo em torno de aspectos do pensamento de Immanuel Kant e do conteúdo do decreto-lei de 1948 acima transcrito, afirmou-se o seguinte: “Poderei abdicar de uma certa parcela da minha autonomia, mas tal abdicção parcial acarreta uma exigência minha, i.e., a exigência de que o chefe/o patrão/a instituição, etc. – a que(m) me sujeito *em parte* – aja de acordo com as linhas de força do Iluminismo cujas premissas pressupõem a libertação crescente da nossa “ilustração” (=consciência emancipada, esclarecida)”.

Quanta autonomia, quanta obediência, então? O que tenho constatado é o seguinte: na erosão do exercício de liberdade da nossa consciência, materializa-se o risco da subjugação do indivíduo a instâncias exteriores de autoridade, o risco da perda de direitos fundamentais relativos à autonomia do cidadão no seio da sua sociedade e o risco da subjugação do indivíduo, ou de um povo inteiro, a um regime de cariz autoritário (por definição, de natureza repressiva, incapaz de produzir novo conhecimento, nova consciência, novos espaços de autonomia crítica e criativa). Com efeito, o indivíduo corre o risco de se transformar em “manada”. Algum léxico importante patente no texto “Que é o Iluminismo?” de Immanuel Kant (datado de 1784): **a ilustração** (uma sociedade que produz e encoraja as faculdades críticas=deliberativas=racionais), **o uso público** da razão (hoje em dia, seriam os espaços de intercâmbio de ideias, os *sites* de reflexão intensiva, auto-reflexão e comunicação, quer por meios electrónicos, quer por meios impressos), **o uso privado** da razão (a razão tal como se pratica nas nossas actividades quotidianas relacionadas com o trabalho profissional, bem como com a nossa actuação nas associações de cariz laico ou religioso), **o entendimento** (a nossa inteligência efectivamente deliberativa relativamente ao mundo e ao momento histórico que nos incumbe viver e testemunhar), **o erudito** (o erudito somos nós todos desde que tenhamos a consciência desdogmatizada e ajamos responsavelmente face à abundância imaterial de que somos todos dotados), **o mundo letrado** (o mundo fruto de uma Escola deveras ao serviço de uma humanidade em vias de se esclarecer).

Kant escreve no opúsculo “*Que é o Iluminismo?*”, in *A paz perpétua e outros opúsculos*, trad. Artur Morão, Lisboa: Edições 70, [1784] 1995:

Respondo: o uso *público* da própria razão deve sempre ser livre e só ele pode levar a cabo a ilustração / entre os homens; o uso *privado* da razão pode, porém, muitas vezes coarctar-se fortemente sem que, no entanto, se impeça por isso notavelmente o progresso da ilustração. Mas por uso público da própria razão entendo aquele que qualquer um, enquanto *erudito*, dela faz perante o grande público do *mundo letrado*. Chamo uso privado àquele que alguém pode fazer da sua razão num certo *cargo público* ou função a ele confiado. Ora, em muitos assuntos que têm a ver com o interesse da comunidade, é necessário um certo mecanismo em virtude do qual alguns membros da comunidade se devem comportar de um modo puramente passivo a fim de, mediante uma unanimidade artificial, serem orientados pelo governo para fins públicos ou que, pelo menos, sejam impedidos de destruir tais fins. Neste caso, não é, sem dúvida, permitido raciocinar, mas tem de se obedecer (13).

Contudo, é preciso lermos esta passagem com muito cuidado e atenção visto que Kant continua a elaborar o seu pensamento em torno da comunidade humana de um modo complexo. Com efeito, obedecer nunca significa para Kant obedecer cegamente ou de modo totalmente divorciado do *uso público* da razão que, por definição, se pratica sempre ao serviço da “ilustração” de todos (i.e., o desenvolvimento da consciência crítica, das nossas faculdades mentais, da razão consubstanciada nas instituições, opiniões e actos da comunidade humana em geral e ao serviço de uma sociedade civil esclarecida). Assim, Kant escreve:

Na medida, porém, em que esta parte da máquina se considera também como elemento de uma comunidade total, e até da sociedade civil mundial, por conseguinte, na qualidade de um erudito que se dirige por escrito a um público em entendimento genuíno, pode certamente raciocinar sem que assim os negócios a que, em parte, se encontra sujeito como membro passivo sofram qualquer dano (14).

Assim, é lícito supor, à luz da nossa leitura deste texto de Kant, que todo o ser humano, embora passível de fazer parte de uma “máquina” cujo funcionamento depende da “obediência”, obedece, sim, sem que essa obediência equivalha ao servilismo e à subjugação, i.e., *em contraste absoluto com o que se afirma no supracitado Decreto-lei*. Todo o ser humano, devidamente incentivado pela comunidade humana a desenvolver o seu entendimento, deve ser igualmente um indivíduo que raciocina *para além* da razão da “máquina”. Deve, por conseguinte,

exercer a sua razão crítica, i.e., raciocinar de acordo com o seu *uso público da razão*. Somos todos, portanto, usufruidores, idealmente, de uma razão pública e privada, sendo a razão *pública* a mais audível mas decerto não exclusiva na produção de uma ordem social mais sintonizada à essencial vocação da humanidade. O uso privado da razão serve a “máquina”, mas, em última instância, serve os desígnios ulteriores da razão pública. Eis um aspecto do raciocínio complexo de Kant.

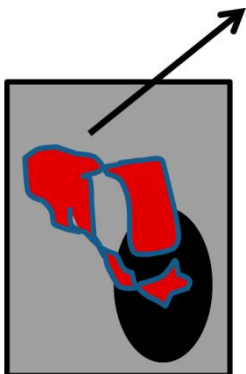
Kant prossegue com o seu raciocínio nos seguintes termos:

Mas, como erudito, tem plena liberdade e até a missão de participar ao público todos os seus pensamentos cuidadosamente examinados e bem-intencionados sobre o que de erróneo há... (14).

Tal missão acarreta uma tarefa que atravessa as gerações da humanidade no seu projecto histórico de “ilustração”, i.e., de educação da sua razão crítica e moral:

Uma época não pode coligar-se e conjurar para colocar a seguinte num estado em que se deve tornar impossível a ampliação dos seus conhecimentos (sobretudo os mais urgentes), a purificação dos erros e, em geral, o avanço progressivo na ilustração. Isto seria um crime contra a natureza humana, cuja determinação original consiste justamente neste avanço. E os vindouros têm, pois, toda a legitimidade para recusar essas resoluções decretadas de um modo incompetente e criminoso. A pedra de toque / de tudo o que se pode decretar como lei sobre um povo reside na pergunta: poderia um povo impor a si próprio essa lei? (15-16)

Constata-se que a “obediência” de que escreve Kant constitui, na verdade, mais um passo na “ampliação” ulterior da razão crítica e criativa de um povo crescentemente “ilustrado”, i.e., consciente da sua natureza essencialmente vocacionada para o progresso da comunidade em que se integra. O progresso relaciona-se com um processo de emancipação que vai de dentro para fora do sujeito humano. O progresso exige, num primeiro tempo, o exercício da responsabilidade moral perante si mesmo e perante os outros no mundo do *aqui-e-agora*. Todavia, o progresso prende-se, por último, com o nosso compromisso moral e racional para com a comunidade humana vindoura: legatária directa da *ilustração* (sempre só parcialmente realizada pelas sucessivas gerações humanas) no dever do mundo, na (re)criação da humanidade e no estabelecimento de uma comunidade cosmopolita e auto-fundada.



#### 14. Ainda em torno do texto de Kant e do Decreto-lei previamente abordado no *post* anterior

Primeiro, o seguinte excerto de Kant:

O Iluminismo é a saída do homem da sua menoridade de que ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de se servir do entendimento sem a orientação de outrem. Tal menoridade é por culpa própria se a sua causa não reside na falta de entendimento, mas na falta de decisão e de coragem em se servir de si mesmo sem a orientação de outrem. *Sapere aude!* Tem a coragem de te servires do teu próprio entendimento! Eis a palavra de ordem do Iluminismo. (Immanuel Kant, “Que é o Iluminismo?”, in *A paz perpétua e outros opúsculos*, trad. Artur Morão, Lisboa: Edições 70, [1784] 1995, p. 11.)

Cita-se novamente o texto do Decreto-lei emitido em 1948:

Todos os funcionários, incluindo o director, têm um chefe; e o primeiro dever do funcionário para com o seu chefe é a lealdade. As ordens que ele der executam-se integralmente, seja qual for a opinião sobre elas; e a atitude do funcionário deve ser tal que dê a impressão de concordar inteiramente com elas, sem mostrar, nem sequer dar a entender, que os pontos de vista do chefe não merecem a sua aprovação. (Decreto-Lei 19-X-1948, N° 2 do Artigo 19)

O que me incomoda no segundo texto, o que me leva a posicionar-me tão criticamente em relação a ele, reside na constatação de que o decreto-lei reflecte, inculca e reforça um modelo de sociedade que é: 1) *hierárquico* (subentende-se a implantação de uma estrutura piramidal em



que uns (poucos) têm poder sobre os outros, que, à partida, não possuem voz nenhuma porque abafada, auto-censurada e às tantas proibida; 2) *autoritário*, segundo o seu pressuposto implícito de que quem determina e ordena, quem sabe – *mesmo não sabendo* – é quem dirige; o acto de dirigir não se alicerça, neste modelo de sociedade, na razão mas, sim, na obediência; 3) *obediente*, portanto, mesmo que se trate de uma obediência cega, ou melhor, de preferência cega, pois no modelo de sociedade que aqui se descreve, o *uso público da razão*, segundo a conceptualização de Kant, não se cultiva, nem se permite; 4) *a-crítico*, já que só quem dirige tem a palavra – a última e única palavra – e, neste modelo de sociedade, todos os cidadãos são subalternizados, sem voz, obrigados a obedecerem a quem os comanda; trata-se, por conseguinte, de um modelo autoritário que impossibilita que o indivíduo viva de acordo com a (sua) liberdade de consciência, escolha e/ou pensamento; 5) *estático* porquanto uma sociedade humana apenas pode evoluir nas suas estruturas institucionais, políticas, sociais e educacionais quando há participação por parte da cidadania nas decisões, orientações e desígnios da comunidade que integram, e 6) *irracional*, pois todos os elementos acima referidos impedem que se afine e esclareça, se aprofunde e generalize a razão indagadora, questionante e criativa que caracteriza as essenciais e kantianamente argumentadas missão e vocação da humanidade.

Kant escreve no texto “Que significa orientar-se no pensamento?”:

À liberdade de pensar contrapõe-se, *em primeiro lugar*, a *coacção civil*. Sem dúvida, há quem diga: a liberdade de *falar* ou de *escrever* pode-nos ser tirada por um poder superior, mas não a liberdade de pensar. Mas quanto e com que correcção *pensaríamos* nós se, por assim dizer, não pensássemos em comunhão com os outros, a quem comunicamos os nossos pensamentos e eles nos *comunicam* os seus! Por conseguinte, pode muito bem dizer-se que o poder exterior, que arrebatava aos homens a liberdade de *comunicar* publicamente os seus pensamentos, lhes rouba também a liberdade de *pensar*; o único tesouro que, apesar de todos os encargos civis, ainda nos resta e pelo qual apenas se pode criar um meio contra todos os males desta situação. (Kant, *ibid.*, 52)

Aprecio profundamente esta passagem do texto supracitado. Porquê? Acima de tudo, porque revela até que ponto Kant considerava **o pensamento tributário de uma comunicação entre pares, num plano de paridade deliberativa**. E que o acto de pensar tem sempre a ver, não só com a compreensão do universo, mas, igualmente, com **a construção de**

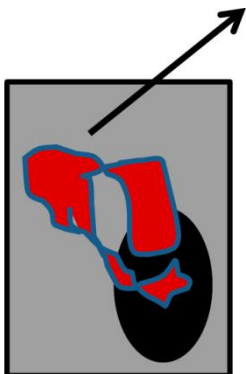
**uma comunidade humana de natureza política e social ao serviço das pretensões fundamentais da humanidade: a compreensão, a liberdade e a justiça.**

Portanto, o que está em jogo no acto de pensar?

A que preço o pensar?

## **Epílogo**

“A ditadura do trabalho cinde o indivíduo humano. Separa o sujeito económico do cidadão, o animal de trabalho do homem em férias, a esfera pública abstracta da esfera privada abstracta. A masculinidade artificial da feminilidade artificial, opondo assim aos indivíduos isolados o seu próprio contexto social como um poder que lhes é estranho e os domina. Os inimigos do trabalho têm em vista a superação desta esquizofrenia pela apropriação concreta do contexto social por parte de homens agindo de forma consciente e auto-reflexiva”. (Grupo Krisis, *Manifesto contra o trabalho*, trad. José Paulo Vaz, revisão da tradução José M. Justo, Lisboa: Antígona, [1999] 2003, p. 94.)



**15. Uma reflexão intempestiva sobre os sonhos seguida de dois sonhos do autor. Em torno das narrativas *off-line* e dos ecrãs interiores e exteriores. Um *post* teórico-prático.**

“C’est à très juste titre que Freud a fait porter sa critique sur le rêve. Il est inadmissible, en effet, que cette part considérable de l’activité psychique (puisque, au moins de la naissance de l’homme à sa mort, la pensée ne présente aucune solution de continuité, la somme des moments de rêve, au point de vue temps, à ne considérer même que le rêve pur, celui du sommeil, n’est pas inférieure à la somme des moments de réalité, bornons-nous à le dire: des moments de veille) ait encore si peu retenu l’attention. L’extrême différence d’importance, de gravité, que présentent pour l’observateur ordinaire les événements de la veille et ceux du sommeil, a toujours été pour m’étonner. C’est que l’homme, quand il cesse de dormir, est avant tout le jouet de sa mémoire, et qu’à l’état normal de celle-ci se plaît à lui retracer faiblement les circonstances du rêve, à priver ce dernier de toute conséquence actuelle, et à faire partir le seul *déterminant* du point où il croit, quelques heures plus tôt, l’avoir laissé: cet espoir ferme, ce souci. Il a l’illusion de continuer quelque chose qui en vaut la peine. Le rêve se trouve ainsi ramené à une parenthèse, comme la nuit. Et pas plus qu’elle, en général, il ne porte conseil. (André Breton, *Manifestes du surréalisme*, Pauvert, pp. 21-22.)

“Com a ajuda do método de associação livre e da arte correlata de interpretação, a psicanálise conseguiu alcançar uma coisa que parecia não ser de importância prática alguma, mas que de fato conduziu necessariamente a uma atitude totalmente nova e a uma nova escala de valores no pensamento científico. Tornou-se possível provar que os sonhos têm um significado, e descobri-lo. Na Antiguidade clássica dava-se grande importância aos sonhos, como

forma de prever o futuro; mas a ciência moderna nada quis com eles, passando-os à superstição, declarando-os processos puramente somáticos – uma espécie de crispação de uma mente que de outra forma está adormecida. (...) Mas desprezando a excomunhão lançada contra os sonhos, tratando-os como sintomas neuróticos inexplicados, como idéias delirantes ou obsessivas, descurando de seu conteúdo aparente e fazendo de suas imagens componentes isoladas temas para associação livre, a psicanálise chegou a uma conclusão diferente. As numerosas associações produzidas por aquele que sonhava levaram à descoberta de uma estrutura de pensamentos que não pode mais ser descrita como absurda ou confusa, que se classificava como um produto psíquico inteiramente válido e do qual o sonho *manifesto* não passava de uma tradução distorcida, abreviada e mal compreendida, e na sua maior parte uma tradução em imagens. Esses *pensamentos oníricos latentes* encerravam o significado do sonho, enquanto seu conteúdo manifesto era simplesmente um simulacro, uma fachada, que poderia servir como ponto de partida para as associações, mas não para a interpretação”. (Sigmund Freud, *Um estudo autobiográfico*, trad. Chritiano Monteiro Oiticica, Rio de Janeiro: Imago Editora, 1998, p. 51.)

### **Uma reflexão em trinta e sete passos altamente arriscados. Em torno do sonho:**

- manifesta-se quando na consciência humana é noite;
- o sonho é intempestivo: faz de nós a sua gare; ou melhor, não respeita nenhuma gare: colide connosco, atropela-nos deixando-nos na berma da estrada com as consequências deste sinistro sem nome; depois, relatamos o acidente aos contabilistas, legisladores e jardineiros do nosso psiquismo;
- o sonho é um artefacto do psiquismo, mas não somos nós os artífices dele, ou apenas de modo oblíquo: o sonho é *self-published*;
- o sonho funciona de modo transversal aos ritmos da cidade diurna, ao horário que cronometra os corpos e as sensações, aos estímulos da praça pública: o sonho é um intruso infiltrado na mesmidade dos dias, dias sucessivos que vestimos e usamos pelas ruas estreitas do tempo a caminho daquilo que nos paga o sustento;
- a sua determinação semântica é, na verdade, ora uma sobredeterminação de certos elementos da nossa humana capacidade de criar significados, ora uma sub- ou, até, indeterminação imanente; como tal, o sonho sucede à beira da nossa história, à beira do teci-

do coloquial da nossa vida, ou melhor, da narratividade em si, i.e., o sonho sucede-nos numa sub-cave do discurso, na margem do dicionário, fora do olhar e do alcance dos ministérios do ser que têm por costume imobilizar as nossas ideias, estancar a imaginação e cimentar a mente nas ágoras da cidade;

- fazer falar o sonho é, por vezes, uma arte, talvez um embuste, mas sempre um prodígio;

“On rêve avant de contempler. Avant d’être un spectacle conscient tout paysage est une expérience onirique. On ne regarde avec une passion esthétique que les paysages qu’on a d’abord vus en rêve.” (Gaston Bachelard, *L’eau et les rêves, Essai sur l’imagination de la matière*, Librairie José Corti, [1942] 1998, p. 11.)

- o sonho não é uma linguagem total; por conseguinte, mostra descontinuidades, um encadeamento lógico lacunar que nenhuma sintaxe (uma sintaxe que é plausivelmente posterior em relação ao acontecer do sonho, i.e., constitui uma explicação do sonho mediante a cirurgia das palavras dóceis) consegue mitigar, mascarar ou resolver;
- o sonho é um território possivelmente sem mapa, uma comunicação, às tantas, sem destinatário, pois o sonhador deixa de ser o sujeito privilegiado nas placas sísmicas do sonho; deixa de ter voz de narrador principal; testemunha a sua própria abolição momentânea na anti-matéria narrativa do sonho: o sonho marca a encruzilhada entre a lógica diurna e a metafísica natural da existência em si, entre a vida como pontes e artérias e a vida como precipícios e hemorragias, entre a vida como resposta iminente e a vida como uma interrogação sem fim;
- (talvez o sonho seja emissário de uma ordem supra-natural: nesse caso, talvez revele uma visão – urgente, necessária, compulsiva e insistente – para toda uma humanidade faminta de encontrar uma casa maior no seio do universo; talvez o sonho se assemelhe, antes, a um louco no momento de acordar, que crê no sonho como quem crê nos pés, que crê na vida como quem crê no nariz, ou que crê no destino como quem calça sapatos; talvez o sonho use o corpo como apeadeiro para logo simplesmente o abandonar e esquecer;
- mas, se assim for, o sonho não terá nem explicação, nem verificação, pois, nesse caso, será apenas isto: um feixe de luz a cintilar num interminável rio negro de átomos desconexos, significando,

no seu conjunto, um breve fluir sem desígnio, uma água leve que corre e, contudo, não possui, nem fonte, nem foz: um líquido agitado mas sem margem a não ser as ribeiras que lentamente dissolvem no delta sem hora das estrelas;

- ou talvez o sonho seja a manifestação intempestiva de um mensageiro que vem de longe – na verdade, uma lonjura fora do espaço-tempo que nos condiciona – cuja visita momentaneamente desestabiliza os relojoeiros febris da cidade;
- o sonho encena-se num ser provisoriamente sem boca (pelo que o sonhador não é nem autor, nem espectador): é, isso sim, palco, um campo de átomos sulcado e semeado pelo sonho, um vaso de água bebida por um desconhecido;
- o sonho é um pedaço de proto-materialidade que atravessou a fronteira da humana maneira de andar pelo universo (com bengala, megafones e óculos);
- o sonho lembra-nos que somos todos um território de subjectivação improvável;
- contudo, o sonho é um evento que preserva o seu anonimato; manifesta-se num arquivo único que logo se extravia na memória imperfeita do «eu»;
- o sujeito humano é, pelos vistos, recipiente e vector, lugar de encontro da matéria e da consciência; o sonho mostra-se no espaço anónimo do sono, na noite da consciência, nas intermitências da razão;
- trata-se, portanto, de um fenómeno que se revela num sujeito sem ser sujeito já: no interior de um sujeito sem contornos e, portanto, sem interior nenhum; o sonho deixa rasto como uma serpente que sulca a areia e logo desaparece: o que havemos de fixar da sua passagem? A areia? O vento e o sol que a completam? A fugaz caligrafia do corpo da serpente na areia que o vento apaga? A memória da serpente que entretanto se foi? Ou tão-só o deserto na sua vastidão?
- o sonho não permanece, nem reside no interior de seja que objecto ou que crânio for; no fundo, não possui, nem história, nem identidade: é puro acontecimento sem parede, evento sem duração, aventura sem catequese;
- dito isso, o sonho talvez seja o grau zero do ser, o apeadeiro-aurora antes da chegada à Gare absoluta: o ritual cifrado de uma Graça maior;

- assim entendido, o sonho é também isto: uma interioridade sem invólucro, um lugar sem nome, um evento sem público;
- o sonho não é nem soberano, nem é escravo; não é nem macho, nem fêmea; não sendo consubstancial com o sujeito-sonhador, o sonho não tem tão-pouco destinatário determinado;
- o sonho desenrola-se e, em simultâneo, não se desenrola ao modo das narrativas: é irrevogavelmente lacunar: a sua estrutura não prenuncia nenhum fim “happy” ou triste;

- Every original language near to its source is in itself the chaos of a cyclic poem: the copiousness of lexicography and the distinctions of grammar are the works of a later age, and are merely the catalogue and the form of the creations of poetry.

But poets, or those who imagine and express this indestructible order, are not only the authors of language and of music, of the dance, and architecture, and statuary, and painting; they are the institutors of laws and the founders of civil society, and the inventors of the arts of life, and the teachers who draw into a certain propinquity with the beautiful and the true that partial apprehension of the agencies of the invisible world which is called religion.

- Poetry is indeed something divine. It is at once the centre and the circumference of knowledge; it is that which comprehends all science, and that to which all science must be referred. It is at the same time the root and blossom of all other systems of thought; it is that from which all spring, and that which adorns all, and that which, if blighted, denies the fruit and the seed, and withholds from the barren world the nourishment and the succession of the scions of the tree of life.
- All things exist as they are perceived; at least in relation to the percipient (...). But poetry defeats the curse which binds us to be subjected to the accidents of surrounding impressions. And whether it spreads its own figured curtain, or withdraws life's dark veil from before the scene of things, it equally creates for us a being within our being. It reproduces the common universe of which we are portions and percipients, and it purges from our inward sight the film of familiarity which obscures from us the wonder of our being. It compels us to feel that which we perceive, and to imagine that which we know. It creates anew the universe, after it has been annihilated in our minds by the recurrence of impressions blunted by reiteration. (Percy Bysshe Shelley, “A Defense of Poetry”, in *The Selected Poetry and Prose of Shelley*, ed. and notes Bruce Woodcock, Wordsworth Editions, 2002, pp. 637, 656, 658.)

- se é plausivelmente repetível nalguns registos psicológicos, não é menos impermeável à programação; não se previne, mas também não se lhe determina o desenlace;
- os sonhos não respiram o ar do seu tempo (ao contrário da imaginação científica e artística): habitam o museu da memória (depois das horas de abertura ao público); o acervo deste museu nunca teve dono, embora aceite ser observado e, até, diagnosticado;
- como se pode ver nos passos até aqui traçados: na sua qualidade de ser, ora sobre-determinado, ora sub- ou indeterminado, o sonho suporta bem uma promiscuidade de interpretações: hoje emissário de uma Natureza ou de uma realidade distintas, amanhã presta-se a ser interpretado como um proto-texto cheio de cifras e símbolos;
- mas o sonho acontece sempre *noutro* sítio; o que nos chega, como sonho, é já um efeito, não uma causa; o que nos chega é desde já algo posterior a uma anterioridade indescritível;
- o sonho não tem sensação e, portanto, não existe no mundo do aqui-e-agora: *não existe no mundo*; contudo, aceita atravessar o mundo pelo filtro do inconsciente individual, essa albufera invisível que serve para regar os sulcos do ser com sede de mais noite, ou, quiçá, de ter a razão diurna anotecida;
- possui, sim, o estatuto de proto-objecto no quarto magmático (e desarrumado) da mente;

“O corpo possui um curioso estatuto dual; é universal, mas também individual. Na verdade, a própria palavra «corpo» pode denotar ambas as coisas, o singular e o colectivo. O corpo é aquilo que nos foi pura e simplesmente transmitido e que nos une à nossa espécie, tão implacavelmente impessoal como o inconsciente, um destino que nunca nos será permitido escolher. Nesta medida, é o símbolo da nossa solidariedade. Mas o corpo é também individual – com efeito, é o próprio princípio da individuação. O que nos torna tão terrivelmente vulneráveis é precisamente o facto de o nosso corpo ser tão separado, localizado, tão terrivelmente limitado, não inteiramente encaixado no corpo da sua espécie. E é também porque enquanto crianças estivemos quase, mas nunca inteiramente, ligados aos corpos dos outros, que acabamos por ficar tão carentes e ansiosos.

Para compensar tal fragilidade, os corpos humanos necessitam de construir essas formas de solidariedade a que chamamos cultura, que são consideravelmente mais elaboradas do que qualquer coisa que o corpo possa fazer directamente, mas que escapam perigosamente ao seu controlo material”. (Terry Eagleton, *A ideia de cultura*, trad. Sofia Rodrigues, Lisboa: Temas e Debates, 2003, pp. 142-43.)



- o sonho está às portas da poesia, lá precisamente onde o som costuma tornar-se voz, a matéria tornar-se texto, o sinal tornar-se substância, o espasmo tornar-se escrita, a arte de significação inventada pelos seres humanos tornar-se um destino ao lado de outros destinos que, nas ágoras da cidade, se designam habitualmente como a nossa identidade tributável, i.e., cidadão;
- o sonho não constitui uma arte poética; contudo, assinala aquele espaço refractário a toda a codificação, aquele lugar (que não é lugar nenhum) onde o animal que fala – que somos nós, segundo Aristóteles – habita momentaneamente (um momento que, por sua vez, não pertence a nenhum tempo) o campo semiótico do ser na sua estação primeva; tal estação preexiste à palavra «eu»;
- o sonho assinala a poética do ser a fim de pressagiar a poética da palavra;
- o sonho lembra-nos de que, ao cumprir o nosso destino como criaturas da fala, revelamos igualmente que encarnamos a encruzilhada portentosa onde se encontram a matéria e a mente: a recordar que o simples acto de andar neste universo pertence desde sempre a um discreto acto cosmogónico;
- o ser humano sonha: se soubesse melhor o seu destino, não lhe chamaria sonho (um léxico dotado de uma história cultural complexa, i.e., equívoca), mas, sim, aquilo que realmente é: uma presença que vibra e depois desaparece;

“[B]y its proximity to principles which transfer their energy to it poetically, this naked language of the theater (not a virtual but a real language) must permit, by its use of man’s nervous magnetism, the transgression of the ordinary limits of art and speech, in order to realize actively, that is to say magically, *in real terms*, a kind of total creation in which man must reassume his place between dream and events”. (Antonin Artaud, *The Theater and Its Double*, trad. do francês Mary Caroline Richards, Nova Iorque: Grove Weidenfeld, 1958, p. 93.)

- o sonho não existe, porventura, para pressagiar coisa nenhuma (porque não pertence ao tempo passível de cronometragem); é plausível não ter desígnio nenhum a não ser a sua própria realidade que roça o inumano (inescrutável, indescritível): somos nós – palco e vectores, sujeitos e campos de subjectivação – que lhe inventamos um desígnio porquanto somos narradores durante o dia e náufragos durante a noite: precisamos que a nossa boca conte uma história mesmo que ninguém nos escute; na noite da consciência roçamos o inumano;

- o sonho é o álibi das nossas verdades, o aterro metafórico da nossa contingência;
- talvez o sonho não seja nem sinal, nem proto-sinal de nada mas, sim, o véu ou membrana visível de uma contingência ainda maior (que encarnamos, sem darmos por isso, nos confins do nosso olhar, nas comissuras da nossa boca, nos vincos da nossa cara);
- a vida humana, cuja história se traduz no fluir de consciências encarnadas de existência agora multi-milenar, talvez não seja mais do que uma invenção nossa a partir de uma sobredeterminação louca, ou infundada, ou inventada da nossa espécie; com efeito, *seremos metafóricos sonhadores ou, antes, metafisicamente sonhados?* Sendo nós fundamentalmente artífices do nosso mundo, das nossas ideias, da nossa história, do nosso futuro – que a modernidade assumiu como missão e tarefa –, às tantas, da nossa própria natureza agora impulsionada por uma evolução caracterizada crescentemente pelos saltos e sobressaltos resultantes da cultura tecnológica; atravessando igualmente a fronteira da evolução natural rumo a um destino ignotamente pós-biológico (e não sendo nós os artífices dos nossos sonhos, a não ser que os reduzamos a uma funcionalidade psicológica de fugaz substituição ou a sucedâneos de um real não vivido ou concretizado: obrigado pelo esclarecimento, Freud) – então onde poderemos situar o poder proto-fabulador do sonho senão num real maior do que os sonhos, numa realidade anterior ao mundo visível, num tempo que, de tão inapreensível, faz de nós os relojoeiros e os ponteiros de uma cronologia menor?

Es verdad; pues reprimamos  
esta fiera condición,  
esta furia, esta ambición,  
por si alguna vez soñamos;  
y sí haremos, pues estamos  
en mundo tan singular,  
que el vivir sólo es soñar;  
y la experiencia me enseña  
que el hombre que vive,  
sueña lo que es, hasta despertar.  
Sueña el rey que es rey,  
y vive con este engaño  
mandando, disponiendo y gobernando;  
y este aplauso, que recibe

prestado, en el viento escribe,  
y en cenizas le convierte l  
a muerte (¡desdicha fuerte!):  
¡que hay quien intente reinar,  
viendo que ha de despertar  
en el sueño de la muerte!  
Sueña el rico en su riqueza,  
que más cuidados le ofrece;  
sueña el pobre que padece  
su miseria y su pobreza;  
sueña el que a medrar empieza,  
sueña el que afana y pretende,  
sueña el que agravia y ofende,  
y en el mundo, en conclusión,  
todos sueñan lo que son,  
aunque ninguno lo entiende.  
Yo sueño que estoy aquí  
de estas prisiones cargado,  
y soñé que en otro estado  
más lisonjero me vi.  
¿Qué es la vida? Un frenesí.  
¿Qué es la vida? Una ilusión,  
una sombra, una ficción,  
y el mayor bien es pequeño;  
que toda la vida es sueño,  
y los sueños, sueños son.  
(Pedro Calderón de la Barca (1600-1681), *La vida es sueño* (estreia: Madrid, 1636)  
[http://www.iessanfernando.com/wp-content/uploads/2015/01/1bachilleratola\\_vida\\_es\\_sueno\\_.pdf](http://www.iessanfernando.com/wp-content/uploads/2015/01/1bachilleratola_vida_es_sueno_.pdf)). O excerto é da segunda Jornada da comédia do dramaturgo espanhol, vv. 2148-2187.

### Relato a seguir dois sonhos meus:

**Primeiro sonho:** Uma traça passeia devagar pela parede da minha sala. Na parede adjacente, uma aranha move-se veloz em direcção à traça. A traça parece andar cada vez mais em câmara lenta ao passo que o corpo da aranha avança cada vez mais veloz. Olho, transfixo, para a cena numa mistura de medo e horror. As paredes parecem branquear-se sob uma luz cuja fonte não avisto e que não sei descobrir. A cena interrompe-se nesse instante, pois é no auge de tensão que acordo.

**Segundo sonho:** Somos um grupo de seres oriundos de um planeta de fora da Via Láctea. Temos corpos e rostos humanóides. Contudo, pertencemos a uma cultura tecnológica incomensuravelmente mais avançada do que a tecnologia terrestre actual. Padeçemos todos de uma estranha e incurável aflição. Devemos fugir do nosso planeta. Os nossos técnicos e, aliás, nós todos sabemos como realizar tal façanha: a travessia do espaço é para nós quase instantânea porquanto a nossa tecnologia está completamente integrada no nosso corpo e, portanto, una com a nossa consciência. Basta sermos aceites (pelos que detêm o poder, ao que parece) para a travessia do espaço rumo a um novo planeta a ser por nós habitado. Para tal, devemos todos passar um exame. Na verdade, nunca chego a depreender a natureza desse exame. Sei, porém, que o temo. Mediante a persuasão ou um estratagema indeterminado que, ao acordar, o meu estado de vigília não reteve, realizo, na companhia de muito outros, a tão ansiada travessia. O céu abre-se vasto diante dos nossos olhos extasiados. Essa vastidão é fria e brilhante: embrulha-nos os corpos flutuantes e calmos. E assim, nesse estado expectante e sereno, chegámos ao destino previsto. A partir desse instante, já não sou eu o centro agregador da narrativa sonhada. Parece-me agora estranho tal facto, mas agora alguém, que não sou eu, (permita-se-me esta imprecisão ou mesmo contra-senso) observa o que a seguir sucede. Vê-se que uma grande multidão de seres (de aparência, repito, humanóide) está estendida no chão sob um céu nocturno. Mal abrem os seus olhos (pois, ao que parece, estão ainda vivos), descobre-se que a travessia que os viajantes realizaram media tão-só a distância de uma queda ou um leve tropeção. O sonho termina no momento de eles estrebucharem levemente. Não se sabe se com uma sensação de contentamento ou, antes, de desespero. E o sonho assim acaba.

## **Dois autores face ao sonho: Akira Kurosawa e Franz Kafka**

### **Primeiro autor: Akira Kurosawa**

Transcrevem-se a seguir palavras do realizador Akira Kurosawa (1910-1998) a respeito do seu filme *Sonhos* (1990):

The impetus for *Dreams* was a passage in a novel by Dostoyevsky, where he talks about dreams and the fact that they express our deepest fears and greatest hopes, and that this expression takes a shape which is something quite marvelous and unexpected and unimaginable in daily life. So I wrote down on paper a dream from my childhood, and this developed into a “collaboration” with other vivid dreams from various stages of my life.

Any description of dreams in mere words cannot capture their expressive power at all: this was the reason I made the film. But to give you an example of the surprise effects that dreams create, the sequence of the dead regiment marching through the tunnel [the fourth dream], which would be completely uninteresting to read about on paper, has in it a dog. And this dog actually represents – this is what I realized upon waking from this particular dream – the dog represents my fear of militarism, because it is a German shepherd, the type of dog that is used in wartime (...). (Akira Kurosawa, *Interviews*, ed. Bert Cardullo, Jackson: University of Mississippi, 2008, p. 184.)

Das palavras do realizador formulo o seguinte pensamento: a etiologia do sonho não se confina à dimensão racional da humanidade, nem se esclarece exclusivamente ou principalmente por um encadeamento lógico linear, nem tão-pouco por qualquer regime de natureza univocamente discursiva. O sonho é refractário à redução positivista e, outrossim, à comparação com outras manifestações imanentes à cultura humana. O sonho é, plausivelmente, isto: nutrido de associações recônditas, irreduzível à catarse definitiva pela razão, resistente à interpretação directa, na encruzilhada de elementos biográficos do sonhador e, possivelmente, elementos consubstancias com a memória genotípica da espécie. Por fim, o discurso-andaime do sonho é de natureza pré-linguística ou proto-linguística. Ora, segundo as supracitadas afirmações de Kurosawa, o sonho apreende-se melhor na sua estruturação artística posteriormente elaborada, neste caso, pelo *medium* cinematográfico. Só assim a realidade do sonho se aproxima da sua compreensão cabal, i.e., de um regime de comunicação capaz de libertar uma parcela do seu significado. Só assim a realidade do sonho se torna um interlocutor, i.e., uma presença no seio da comunidade humana, i.e., um objecto cultural. Só assim o sonho pertence à história cognitiva da humanidade. (Em conjunto com a elaboração artística, a ciência médico-psicanalítica moderna tem contribuído para a interpretação dos sonhos, bastando referir aqui duas figuras fundamentais no tocante à elucidação científica do sonho: Sigmund Freud (1856-1939), *A interpretação dos sonhos* [*Die Traumdeutung*] (1900) e Carl Gustav Jung (1875-1961), autor de um conjunto de escritos patentes nos volumes 4, 8, 12, e 16 das *Collected Works*, publicadas independentemente pela Universidade de Princeton, na sua série Bollingen, e pela Routledge and Kegan Paul. Estes escritos junguianos, especificamente dedicados à elucidação do sonho, foram recentemente reunidos no volume *Dreams* pela Princeton University Press.

## Segundo autor: Franz Kafka

Franz Kafka (1883-1924), no parágrafo inicial da sua *novella* intitulada *A Metamorfose* [*Die Verwandlung*], publicada em 1915, abre com as seguintes palavras: “Als Gregor Samsa eines Morgens aus unruhigen Träumen erwachte, fand er sich in seinem Bett zu einem ungeheueren Ungeziefer verwandelt”, que podemos ler na tradução portuguesa (transcrevem-se a seguir os dois primeiros parágrafos da tradução por nós consultada):

Certa manhã, ao acordar de sonhos inquietos, Gregor Samsa viu-se transformado num gigantesco insecto. Estava deitada na cama, sobre a sua carapaça dura, e sempre que levantava um pouco a cabeça via a barriga abaulada, castanha, subdividida em escoras arqueadas, no cimo da qual o cobertor, prestes a resvalar para o chão, se mantinha a custo. As suas muitas pernas, lastimosamente magras em comparação com o resto do corpo, tremeluziam-lhe, impotentes, diante dos olhos.

«Que se passa comigo?» – pensou. Não era um sonho. O seu quarto, um autêntico quarto de gente, embora algo exíguo, apresentava-se calmo entre as quatro paredes familiares. Por cima da mesa, sobre a qual se estendia uma colecção de amostras de tecidos acabados de desembulhar – Samsa era caixeiro-viajante – estava pendurada a gravura que recentemente recortara de uma revista ilustrada e que colocara numa bonita moldura dourada. (Franz Kafka, *A Metamorfose*, trad. Gabriela Fragoso, Lisboa: Editorial Presença, 1999, p. 19.)

Uma leitura atenta das primeiras frases da *novella* de Kafka permite destacar vários aspectos patentes em torno do sonho referido como, por exemplo, a cisão evidente, embora não explicitada, entre as realidades diurna e nocturna, a estrutura implicitamente inadequada da linguagem para captar o significado do sonho, a resultante ausência de questionamento no plano discursivo relativamente à origem e ao significado do sonho da vítima da metamorfose, Gregor Samsa, e, em consequência do estado de incomunicação geral que permeia toda a realidade familiar do personagem central, a condição radicalmente inumana que caracteriza o mundo de Samsa. Revela-se, na ausência de transformação do sonho de Samsa em fenómeno de indagação, em horizonte interpretativo, i.e., em metamorfose posterior (a bem dele, no sentido de reinserção no seu mundo humano), uma das facetas da escrita kafkiana: o humano roça o inumano, a ordem roça a crueldade, a linguagem roça o silêncio desfigurador, o mundo roça o nada.

Assim, o elemento do *inumano* predomina sobre a sua humanização interpretativa, ou metamorfose humanizante, ou desenlace redentor. A escrita de Kafka, embora exiba muitas vezes uma capacidade descritiva tanto meticulosamente empírica como desconcertantemente descabida parece emanar de um manancial de irracionalidade sem saída e sem remédio. Perante o *evento* da metamorfose, qual é o propósito da descrição do quarto de Samsa, que Kafka fornece até ao pormenor, senão o de aproximar – no mesmo registo frásico – o quotidiano, o fantástico, o empírico e o prodigioso? Eis, sem dúvida, um dos aspectos salientes da sua obra no seu todo: o empírico e o inapreensível configuram juntos uma prosa que regista fielmente as epifanias crepusculares da razão, a linguagem humana exposta à radical inumanidade do universo e a solidão e precariedade da nossa espécie embrenhada numa Natureza em nada antropomorfa, nem, às tantas, antropocêntrica. O sonho constitui, porventura, uma manifestação daquela Natureza extra-humana (de que o escritor seria o emissor humano). Em caso afirmativo, o sonho pode-se considerar o posto avançado do *outro* absoluto, ou, quando mais não seja, de uma alteridade que se somatiza – de modo a-causal – na rede neural do sonhador. Naquele simbólico posto avançado, tudo obedece a uma lógica diferente. O ser sujeita-se a forças de transformismo evolutivo para-naturais (e para-Darwinianas). A escrita, i.e., o próprio acto de escrever, já não avança para o porto seguro de uma narrativa, em última instância, elucidativa e conclusiva; já não traz “luz”; já não evolui nem em virtude da existência de uma realidade que se revele por fim inteligível, nem de acordo com um *logos* humano-cêntrico sequer. A escrita, espelhando o destino de Gregor Samsa, exhibe, por seu turno, uma evolução discursiva à revelia da comunidade humana, i.e., um processo evolutivo de carácter alienatório desembocando num estado de confinamento físico (o corpo invertebrado de um insecto, o quarto trancado por dentro e por fora de Gregor), de isolamento existencial, enfim, de quarentena ontológica. A metamorfose e destino de Gregor Samsa reflectem o processo autoral kafkiano: a relação do autor com a linguagem e com o mundo em que ela se articula acarreta uma radical mutação identitária. Ser autor é manifestar o ser como um animal radicalmente deslocado. Tal manifestação forma hoje em dia o *meme* “K”.

Apercebe-se de que a viabilidade da cultura humana depende de uma integração das dimensões somática e mental do nosso ser a fim de se criar uma ordem conceptual, social e estética humanizante. Com efeito, o ser humano chega a sê-lo na medida em que se apreende a si mesmo à luz, e em virtude, da sua condição como uma totalidade expressiva imanente (que o mundo moderno, Kafka já o intuía, sujeito a processos de racionalidade instrumentalizadora e desumana, amiúde subverte). Para se che-

gar a ser efectivamente humano – de que Gregor Samsa é o repelente representante metamorfoseado na *novella* em foco – os mundos exterior e interior devem ser vocacionados para o desenvolvimento integral da personalidade humana. No mundo de Gregor Samsa, porém, tal desenvolvimento é impossível, tanto pelo despotismo de uma ordem social legalista, repressiva e opressivamente burocrática como por forças de origem obscura, cuja elucidação se prenderia necessariamente com o desvelar de leis ou forças essencialmente inescrutáveis (ora inumanas, ora extra-humanas). Sabe-se apenas, à luz da narrativa de Kafka, que a escrita constitui uma linguagem sem piedade e, em última instância, incomensurável com qualquer destino reconhecidamente humano. Resume-se a isto: a escrita kafkiana é de natureza, em última instância, inumana.

No mundo ficcionado de Kafka, tal como se evidencia nesta *novella*, as forças do universo relatam *diferentemente* uma história *diferente*: as palavras gravitam à volta de um centro inescrutável e, por certo, inenarrável. Gregor Samsa, bem como todas as personagens desta *Metamorfose*, mitigam esta diferença ao tornarem-se praticantes e guardiões de leis, rotinas, instituições, experiências, relações, enfim, toda uma história que a sua comunidade humana entretanto estabeleceu e que crê serem autenticamente suas. Contudo, todo o guardião, no universo da escrita kafkiana, é, na verdade, sujeito a leis cujo efeito sente, mas cuja proveniência desconhece. É um *sujeito*, então, no sentido de *se sujeitar* a forças cosmogónicas (?) que nunca chegará a desvendar. Aliás, não chega sequer a sondar a sua proveniência. Em consonância com esta sujeição pouco ou, até, não questionada, as personagens são detentoras de uma cognição menor, circunscrita às exigências de uma existência regrada e, em simultâneo, tiranicamente cinzenta. A subjectividade que estas personagens variavelmente representam é, porventura, o reflexo espectral de um mundo que coincide com a Praga de princípios do século vinte sem, porém, se confinar a ele. O mundo da *novella* existe como se se tratasse de uma cidade-cabide onde se penduram as sombras dos objectos e das pessoas *mas não a sua substância efectiva*. Eis, por assim dizer, um mundo – o de Gregor Samsa e de Kafka ele próprio – povoado de marionetas que encarnam – sem se aperceberem disso, sem nunca a conhecerem – uma realidade indescritivelmente maior.

A escrita de Kafka não culmina numa revelação: a linguagem kafkiana resiste a um tal desenlace. Ora o acto de escrever requer o envolvimento somático de uma criatura que mexe os braços, as mãos e os dedos. Requer a mobilidade corporal e mental. Esta mobilidade requer, por seu turno, a mobilidade das ideias, a cinética das imagens que dão



dimensão e contorno a essas ideias. Esta dinâmica configura uma sensibilidade tornada membrana vibrátil que faz do ser humano um vector de sinais de que é, ora receptor, ora emissor. A escrita de Kafka problematiza esta cinética complexa como se o autor se tivesse sentido na obrigação de se cingir a uma lei diversa ou mesmo contrária, i.e., uma lei que exigisse a imobilidade crescente, impusesse a instalação de simbólicas portas e janelas fechadas (sem saída) e negasse um estado ulterior de compreensão redentora (desde sempre e para sempre vedada). A escrita kafkiana recusa o *momentum* linear ou esperançosamente progressista da narratividade que nos é plausivelmente mais familiar. Recusa a causalidade (com causa inferida e efeito previsível) para deixar pressentir (sem nunca vislumbrar) uma condicionalidade maior (nunca explicitada). Substitui-se a tal condicionalidade ulteriormente explicitada o desfilar espectral dos dias e dos horários, das conversas e dos relógios, das pequenas tiranias e dos grandes territórios de terror, i.e., as inflexões quotidianas do inumano actantes no mundo da modernidade. Há, bem entendido, um encadear e um entrelaçar de acções e diálogo patente na *novella* de Kafka. Porém, o seu processo de materialização verbal parece não ocorrer por via de uma óptica directamente humana, como se se tratasse, antes, de imagens negativas captadas por uma chapa fotográfica sem dono à vista. Como a própria criatura de aspecto insectóide de nome Gregor, o escritor descobre-se, não só confinado mas sobretudo impossibilitado de se escapar da sua condição, do seu isolamento, do seu destino. *O escritor não consegue desenvencilhar-se da palavra*. Assim, sob o céu inflexível e opressivo da escrita, vê-se que a *novella* é o resultado de um processo de escrita que é, por sua vez, um acto tanto quotidiano como necessário – e de uma exigência sem piedade. *O acto de escrever não comporta consolo*. Assim entendido, a cinética da escrita kafkiana não avança no sentido de uma crescente elucidação no plano narrativo ou de um desenlace culminante esclarecedor relativamente às personagens no seu *agon* social e/ou inter-subjectivo. Não há, no fundo, nenhuma transformação ou metamorfose ulterior em termos de uma catarse cognitiva determinante. Resta, sim, essa estranha condição (ou talvez sentença) – imerecida e injusta – de ter nascido escritor.

Nunca antes de Kafka a palavra, entendida como simbólica matéria-prima do escritor – como se se tratasse do seu alimento único, do seu ambíguo fármaco –, se tinha aproximado tão radicalmente de uma experiência de definhamento, exaurimento, doença e extinção num processo conjugado de irreversível e inevitável insustentabilidade. A *novella* funciona em parte, portanto, como uma alegoria, ora fantástica, ora desfamiliarizante, em torno dessa espécie de ser humano que se denomina por escritor que, à semelhança de Gregor Samsa, acaba num estado de incan-

descência mortal, ou de fogo-fátuo verbal, sendo um e outro os artífices intrusos, portadores de uma linguagem *diferentemente* diferente que, contudo, germinou na fábrica asséptica da modernidade.

A escrita de Kafka constrói uma prosa, portanto, de uma meticulosa e estudada ininteligibilidade; uma escrita que segue *outras leis gravíticas*. Narra, por assim dizer, à revelia da narratividade. Liberta uma luz negativa que não elucida nem sossega. Esta luz negativa constitui, afinal de contas, a única epifania possível. O momento epifânico faz com que a palavra se torne vector de uma tautologia de quase oracular imutabilidade, que tão-só a sua tradução na mecânica dos dias e no quotidiano das personagens impede de silenciar toda a expressão, i.e., impor um estado para lá de toda a linguagem. A tautologia é esta:  $((S \rightarrow E) \wedge (E \rightarrow \neg S)) \rightarrow (S \rightarrow \neg S)$ , i.e., se Ser implica Escrever e Escrever implica não-Ser, então Ser implica não-Ser. Com “K”, ficamos com a arte da palavra desfamiliar, a evocação da cidade de monstros intempestivos, uma prosa que é a transcrição stenográfica do nada: o nada que antecede e abrange esse insólito fenómeno, ou acidente, que se chama vida, vida que os corpos somatizam e a mente expia até ressequir.

E tudo isto começou com aqueles “sonhos inquietos” [“unruhigen Träumen”].

## Epílogo

“To consider the theater as a second-hand psychological or moral function, and to believe that dreams themselves have only a substitute function, is to diminish the profound poetic bearing of dreams as well as of the theater. If the theater, like dreams, is bloody and inhuman, it is, more than just that, to manifest and unforgettably root within us the idea of a perpetual conflict, a spasm in which life is continually lacerated, in which everything in creation rises up and exerts itself against our appointed rank; it is in order to perpetuate in a concrete and immediate way the metaphysical ideas of certain Fable whose very atrocity and energy suffice to show their origin and continuity in essential principles.” (Antonin Artaud, *The Theater and Its Double*, trad. do francês Mary Caroline Richards, Nova Iorque: Grove Weidenfeld, 1958, pp. 92-93.)

“Ulisses”

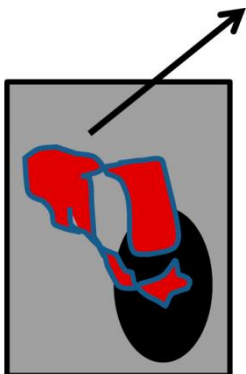
O mito é o nada que é tudo.  
O mesmo sol que abre os céus  
É um mito brilhante e mudo –  
O corpo morto de Deus,

Vivo e desnudo.  
Este, que aqui aportou,  
Foi por não ser existindo.  
Sem existir nos bastou.  
Por não ter vindo foi vindo  
E nos criou.

Assim a lenda se escreve  
A entrar na realidade,  
E a fecundá-la decorre.  
Em baixo, a vida, metade  
De nada, morre.

(Fernando Pessoa, *Mensagem*, ed. Fernando Cabral Martins, Lisboa: Assírio & Alvim e Herdeiros de Fernando Pessoa, 2000, p. 19.)

“La connaissance scientifique et la connaissance artistique, en effet, sont deux branches d’un *seul et même* tronc, celui de la connaissance pure et simple. Et si c’est la tâche de la connaissance scientifique que d’avancer progressivement vers la totalité du monde par une succession de pas infiniment petits, de s’en approcher éternellement sans jamais l’atteindre, si c’est la tâche de la connaissance artistique que d’évoquer le «reste du monde», cette part du monde à laquelle la science n’a pas d’accès, mais qui existe néanmoins, dont l’homme a néanmoins conscience et qu’il brûle éternellement de toucher du doigt – créer est toujours une telle impatience de la connaissance, et chaque œuvre d’art est un symbole incertain de la totalité entrevue –, si chaque époque doit s’atteler de nouveau à cette tâche double et contradictoire, pour la décliner dans des styles de connaissance et d’art nouveaux, il y a toujours un style de vie commun qui sous-tend ces deux phénomènes, chaque époque de l’histoire et de la vie présente l’unité d’un style commun, derrière laquelle se trouve l’unité du logos.” (Hermann Broch, *Logique d’un monde en ruine, Six essais philosophiques*, trad. Christian Bouchindhomme, Pierre Rusch, Paris: Éditions de l’éclat, 2005, p. 93.)



## 16. Platão, o saber, eros, o *tratar o universo por tu pelo pensar*, o superar do medo e um pensamento fugaz

O que penso: a nossa relação com o saber deveria *ajudar-nos* a superar a ilusão do saber acabado, a desconvocar o medo, a duvidar das certezas e a estruturar as dúvidas.

Aguarda-nos a beleza do raciocínio.

*(Ora, num dado dia, especificamente, no meio de uma aula, quando o diálogo atingia o seu auge, quis demonstrar a beleza do raciocínio, o raciocínio como relação: virei então as costas momentaneamente aos alunos e dei um beijo no quadro cheio de palavras e giz. Dei um beijo no quadro, sim, para exemplificar a natureza íntima que existe entre nós, inquiridores, e o conhecimento, o conhecimento que activamente descobrimos, interiorizamos e criamos.)*

Explico-me. Eis, a seguir, algum material que vem de encontro ao conhecimento como *eros* e que contribuirá, espero, à elucidação do meu acto insólito (mas, ênfase, congruente).

Platão escreve no *Banquete* a respeito do Belo (a que o ser humano que se dedica ao desenvolvimento do seu entendimento aspira, o Belo que se descobre para além do belo erótico de expressão física, sendo a beleza física de natureza subalterna à Ideia regedora do real que o filósofo ateniense, pela boca de Sócrates, pretende inculcar nos seus ouvintes:

[m]as antes com os olhos postos no oceano sem fim do Belo, imerso na sua contemplação... agora sim, é a vez de dar à luz uma imensidade de discursos belos e magníficos, de pensamentos nascidos no seu inesgotável amor ao saber, até que, já

pleno de força e grandeza, descubra enfim a existência de um conhecimento único, que vem a ser o deste mesmo Belo. (...)

Uma natureza eterna, antes de mais, que não nasce nem morre, não cresce nem murcha depois, que não é bela deste modo ou feia daquele, ou bela num momento e noutra já não, ou em determinada perspectiva, bela e feia noutra, ou bela aqui e feia acolá, de modo que uns lhe achem beleza e outros não. Mais ainda: esse Belo não lhe surgirá aos olhos sob forma de um rosto, de mãos, do que quer que pertença a um corpo: tão pouco sob forma de pensamento, de conhecimento ou de qualquer coisa existente em algo diverso dele – por exemplo, um ser vivo da terra, do céu ou de qualquer outro sítio. Pelo contrário, surgir-lhe-á em si e por si, como Forma única e eterna, da qual participam todas as outras coisas belas por um processo tal, que a geração e a destruição de outros seres em nada a aumentam ou diminuem, em nenhum aspecto a afectam. (Platão, *O Banquete*, trad., introd. e notas Maria Teresa Schiappa de Azevedo, Lisboa: Edições 70, 1991, pp. 82-83.)

Ver em torno d’*O Banquete* [também designado o *Simpósio*] de Platão (em que se fala do saber e do *eros*):

- <<http://www.humanitates.ucb.br/3/eros.htm>>

onde se pode ler o seguinte trecho:

Sócrates transfigura a imagem divina e humana de Eros e representa a encarnação viva da filosofia. Nele, a humanidade se reconhece indigente, ao mesmo tempo, em que vê nele também a possibilidade de contemplar o absoluto, ou seja, de ser como Eros, sempre em busca da verdade.

Ver: <[https://philosophynow.org/issues/85/Eros\\_In\\_Plato](https://philosophynow.org/issues/85/Eros_In_Plato)>

onde se pode ler o seguinte excerto do artigo da autoria de Alfred Geier intitulado “Eros in Plato”:

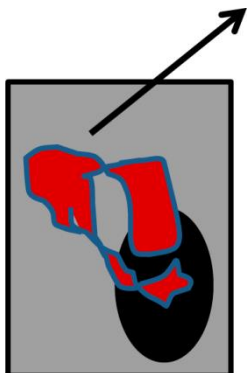
*Eros* is at the heart of the so-called Socratic Method. The goal of the Socratic procedure is not merely to refute someone, but through the refutation to try to convince that person that what he thinks he knows, he really does not know (yet). Thus, the person refuted receives a great benefit from the refutation. The refutation is usually accomplished by several repetitions by Socrates, either of the same opinion or of a sequence of opinions, so that the person being refuted becomes less and less

certain about what he thinks he knows. Yet the consequence of this decrease of certainty is that a yearning (*pothos*) begins to arise for the absent knowledge. This yearning transforms into an *eros* precisely for that which the person does not any longer think he knows or has. If an *eros* for truth does *not* arise, the refutation, however logically excellent it may be, is in effect a failure. Thus the art and heart of refutation is thoroughly erotic.

Assim, aquele beijo dado no quadro era fruto de um impulso erótico ao serviço do método socrático (i.e., a maiêutica) e da epistemologia platónica.

Vê-se que o acto de pensar é um acto de envolvimento inesgotável com o cosmos. O Belo *seduz*-nos porque *conduz* a mente ao seu endereço fundamental, ao drama essencial da sua circunstancialidade terrestre, à casa sem paredes, sem condicionalismos, de um ser em união com as formas eternas, se bem que dinâmicas também, do cosmos.

O Belo exige, portanto, um trabalho de ascese, cuja recompensa é a abundância imaterial concedida pela totalidade contemplada.



**17. Vivendo na Torre de Babel. Entre o uno e o comum. Entre o monólogo e o diálogo. Entre a arrogância e a permeabilidade. Contra a transformação da Torre de Babel emergente nos novos ghettos civilizacionais à Huntington. O elogio de Babel e do babélico como património e destino comuns. A lucidez de Amartya Sen.**

“[Niels] Bohr [sabia], básicamente, como todos nós sabemos, por experiência própria, que quando abordamos um problema cometemos em geral erros: sabia que a única maneira de tentar tomar uma linha de acção, a única maneira de ver se está certa determinada interpretação da natureza, é falar dela e não tornarmo-nos responsáveis pela defesa de qualquer coisa que propusemos. Isto é essencial na governação; isto é essencial para todo o grupo que tenha responsabilidade; e, evidentemente, tem um significado ainda mais rico e mais profundo na vida do indivíduo”. (Robert Oppenheimer, “O íntimo e o comum”, in *Como viver amanhã?*, Encontros Internacionais de Genebra, Publicações Europa-América, 1964, pp. 21-22.)

“Principles are valid only if they are universal.” (Noam Chomsky, “De-Americanizing the World”, *Truthout*, November 5, 2013: <<http://www.chomsky.info/articles/20131105.htm>>)

Primeiro, quatro excertos de Amartya Sen (n. 1933), *Identidade e Violência* de Amartya Sen (Prémio de Ciências Económicas em Memória de Alfred Nobel, 1998):

- “Elogiar uma suposta insularidade ocidental não faz justiça ao modo como o saber e o pensamento tendem a progredir no mundo, apoiando-se nos desenvolvimentos de diferentes regiões. Ideias e conhecimento cultivados no Ocidente têm, em séculos recentes,

mudado drasticamente o mundo contemporâneo, mas seria difícil considerá-los uma concepção ocidental imaculada.

- A divisão civilizacional do mundo revela-se extremamente precária devido a, pelo menos, duas razões distintas. Primeiro, existe um problema metodológico básico no pressuposto de que a divisão civilizacional é a única relevante e que ela aniquila necessariamente – ou neutraliza – outras formas de identificar as pessoas. É de lamentar, embora não surpreenda, que os investigadores de confrontos globais ou de formas sectárias de violência local tentem impor uma identidade única e fracturante a pessoas que assim se tornam nos soldados rasos da brutalidade política; mas é ainda mais triste que esta visão autista seja significativamente reforçada pelo apoio implícito que os guerreiros fundamentalistas antiocidentais recebem de teorias criadas nos países do Ocidente acerca da categorização com base num critério único.
- A segunda objecção à ideia de divisão civilizacional que esta abordagem supõe consiste numa imprecisão descritiva e numa inocência histórica extraordinárias. Muitas das diversidades mais relevantes dentro de cada civilização são, de facto, ignoradas, e as suas interacções são substancialmente desprezadas.
- Estas duas falhas são responsáveis pela extraordinária pobreza com que se analisam as diferentes civilizações e as semelhanças, ligações e interdependência que as unem nos domínios da ciência, da tecnologia, da matemática, da literatura, do comércio e das ideias políticas, económicas e sociais. A percepção nebulosa da história global resulta numa visão particularmente limitada de cada cultura e numa leitura de cariz estranhamente paroquial da civilização ocidental.” (pp. 91-92)

Em epígrafe citou-se o físico nuclear Robert Oppenheimer, Director do *Manhattan Project* durante a Segunda Guerra Mundial. Antes de citar três passagens do ensaio intitulado “O choque das civilizações?” da autoria de Samuel P. Huntington (1927-2008), professor de ciências políticas da Universidade de Harvard (era igualmente Director do *Center for International Affairs* dessa universidade e antigo conselheiro do Presidente americano Jimmy Carter), que integra um projecto do John M. Olin Institute, também da Universidade de Harvard, organizado sob a rubrica de “The changing security environment and American national interests”), cita-se novamente Robert Oppenheimer que, com a sua ponderada lucidez intelectual e cultura científica, técnica e humanista, afirma:



Frequentemente nos convencemos de que são as surpresas de ontem que determinarão o que sucederá amanhã. Frequentemente nos convencemos de que basta que conduzamos as coisas mais ou menos como no ano passado, ou nos últimos dez anos, para poder prever o futuro. Mas, bom ou mau, o amanhã é sempre novidade. É a novidade do possível; as coisas sucedem-se em conjunto por forma que ninguém pode prever. Mais ainda, é a novidade da imaginação humana, amor e desígnio, dedicação e finalidade. O que forma o amanhã é o que hoje não pode ser predito, o que não está implícito no hoje. (Oppenheimer, p. 16.)

Ao lermos as palavras de Sen, desenfeitiçadoras e lucidamente complexas, no volume supracitado, constata-se que este economista galardoado com o Prémio Nobel, escreve em consonância com o pensamento de Oppenheimer. Em contrapartida, eis a visão “fracturante” de Huntington, que passamos a citar:

- A minha hipótese é a de que a fonte fundamental de conflito neste novo mundo não seja prevalentemente ideológica ou predominantemente económica. As grandes divisões existentes na humanidade e a fonte dominante de conflito serão culturais. (...) O choque de civilizações dominará a política global. As guerras civilizacionais serão as batalhas do futuro.
- O que queremos dizer quando falamos de uma civilização? Uma civilização é uma entidade cultural. Aldeias, regiões, grupos étnicos, nacionalidades, grupos religiosos, todos têm culturas distintas em diferentes níveis de heterogeneidade cultural.
- No futuro, a identidade civilizacional será cada vez mais importante e o mundo será moldado, em grande medida, pelas interações entre sete ou oito grandes civilizações. Nestas incluem-se a ocidental, a confucionista, a japonesa, a islâmica, a hindu, a eslavico-ortodoxa, a latino-americana e, possivelmente, a africana. Os conflitos mais importantes do futuro ocorrerão ao longo das linhas que separam estas civilizações umas das outras. (*O choque das civilizações?, O debate sobre a tese de Samuel P. Huntington*, vários autores, trad. Henrique M. Lajes Ribeiro, Lisboa: Gradiva, 1999, pp. 7, 8, 9-10.)

Entende-se o posicionamento de Sen face à “tese” fracturante do cientista político da Universidade de Harvard. Segundo ele, as diferenças surgem, enrijecem-se e tornam-se barreiras depois de se traçaram as fronteiras, por mais factícias que sejam, ou infundadas, ou

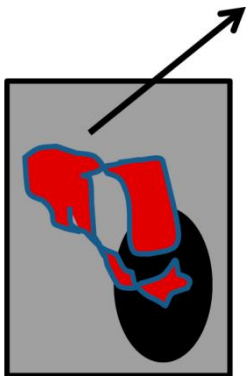
ideologicamente instrumentalizadas. É perigoso formular a existência de fronteiras tão profundamente fracturantes porquanto tais cisões dificultam ou impossibilitam a eventual tomada de consciência das continuidades historicamente patentes e culturalmente complexas que aparentam as comunidades humanas numa rede de posições, sobreposições e contra-posições à face da Terra. Para além de ser uma análise fracturante da realidade sócio-política do nosso século, tais fracturas provocam, segundo Sen, uma visão do *outro* que peca pelo simplismo histórico e pelo repúdio de raiz ideológica da efectiva realidade mundial. Trata-se de um posicionamento ideológico que fomenta o desentendimento inequivocamente desestabilizador no tocante ao mundo contemporâneo.

Com efeito, a tese do choque civilizacional substitui uma política de paridade deliberativa, mediação e diplomacia por uma mentalidade orientada para a inevitabilidade do conflito e o imaginário belicoso.

## Epílogo

Noam Chomsky em torno de Samuel P. Huntington:

- <<http://www.chomsky.info/debates/19700226.htm>>
- <<http://www.chomsky.info/books/priorities01.htm>>
- <<http://www.chomsky.info/articles/20131105.htm>>
- <<http://www.chomsky.info/articles/20140602.htm>>
- <<http://www.chomsky.info/talks/20141010.htm>>
- <<http://www.chomsky.info/articles/19690102.htm>>
- <<http://www.chomsky.info/articles/199401--02.htm>>



## 18. “What is Education for” and what must it struggle against?

David Orr, fundador de um “environmental education center” escreveu:

*The goal of education is not mastery of subject matter, but of one's person.* Subject matter is simply the tool. Much as one would use a hammer and chisel to carve a block of marble, one uses ideas and knowledge to forge one's own personhood. For the most part we labor under a confusion of ends and means, thinking that the goal of education is to stuff all kinds of facts, techniques, methods, and information into the student's mind, regardless of how and with what effect it will be used. (David Orr, “What is Education for? Six Myths about the Foundations of Modern Education and Six New Principles to Replace Them”, 1991: <<http://www.context.org/iclib/ic27/orr/>>)

### A reter:

We are *more* than what we're told we are. We are more than memory machines. We are more than test scores. We are more than training for work-readiness (i.e., the neoliberal's understanding of pedagogical culture meant for the common lot of humanity).

We are *other* than who we are told we are. We are other than masters. We are other than information repositories. We are other than brain receptacles.

We are *less* than who we are told we are. We are less than masters. We are less than our arrogance suggests (a dangerous illusion).

We are animals in semi-exile from nature and in need of a radical rebooting of consciousness.

## What must education struggle against?

*The struggle is twofold: first, against forgetting and secondly, against memory.*

**Against forgetting:** The past matters. Understanding grows in the complete human narrative, i.e., the cognitive history of humankind encompasses the genesis, development, and transformation of ideas and concepts over time. The mind attains self-understanding when it sees itself as part of a greater whole. Partial, self-satisfied understanding stunts our growth and mars our values. There are no minute- and second-hands on thought, and progress is as much a completion as it is a beginning. There are no absolute beginnings because there can be no discovery without the long view, or without the long hour of historical example, or without the long reach of creative thought.

**Against memory:** As everything human, time becomes our artefact in and through memory. How shall we understand memory as an object of creation in addition to bearing the after-life of experience? *Memory provocatively persists only to the extent that it evolves.* Memory, to be both living and dynamic, must be continually retrieved and transformed. Memory is not simply content filling a vessel; it is a creative process. Education has relied too long and too heavily on a static conceptualization of such content. Curricula have perpetuated regimes of signification and transmission in terms of memory routines, cognitive authoritarianism, and the subsequent absence of shared human agency in the construction of knowledge. Memory, thus conceived, has impeded the persuasive passion of fresh perspective, and education too often recalls the sadistic routines of the prison-house.

On the other side of this two-fold struggle, memory and forgetfulness can plausibly converge into complex sites of reflexive intensity and promote positive crises of perplexity.

## Epílogo

“Na teoria da relatividade e na teoria quântica aprendemos que alguns dos conceitos tradicionais não se ajustavam de modo aceitável, e consequentemente tiveram de ser substituídos por outros melhores. O espaço e o tempo não são independentes um do outro, como tinha acreditado Newton, mas estão relacionados pela transformação de Lorentz. Na mecânica quântica, o estado de um sistema pode ser caracterizado, de um ponto de vista matemático, por um vector no espaço multidimensional; este vector

implica enunciados acerca do comportamento estatístico do sistema sob determinadas condições de observação, pelo que é impossível uma dedução objectiva do sistema no sentido tradicional. (...)

Dado que a minha tarefa é focar o papel da tradição na ciência, tenho de indagar se a tradição tem sido na realidade somente um obstáculo a estes desenvolvimentos e, ainda, se tem apenas infundido o espírito do cientista com preconceitos, cuja eliminação tem sido a condução mais importante para o progresso. O problema surge neste ponto com a palavra *preconceito*.

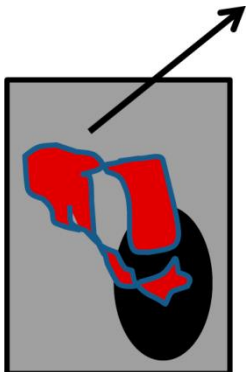
Quanto nos referimos à descrição dos fenómenos em estudo, utiliza-se necessariamente uma linguagem com palavras que são as expressões verbais dos conceitos. No início das nossas investigações não se pode evitar o facto de que as palavras estão relacionadas com os velhos conceitos, já que os novos ainda não existem. Por conseguinte, os chamados *preconceitos* são uma parte necessária da nossa linguagem e não podem ser simplesmente eliminados. Aprendemos a linguagem por tradição, e os conceitos tradicionais moldam o nosso raciocínio acerca dos problemas e determinam as nossas perguntas. (...) Assim, pode-se dizer que, num estádio da ciência onde os conceitos fundamentais têm de ser substituídos, a tradição é tanto uma condição como um obstáculo para o progresso. Por conseguinte, é geralmente necessário um tempo suficientemente longo antes que os novos conceitos sejam realmente aceites”. (Werner Heisenberg, “A tradição na ciência”, in *Werner Heisenberg, Páginas de reflexão e auto-retrato*, trad., apresentação e notas A. M. Nunes dos Santos, Lisboa: Gradiva, 1990, pp. 88-89.)

“Caracterizei os poetas como os guardiães das metamorfoses, mas eles o são também num outro sentido. Num mundo onde importam a especialização e a produtividade; que nada vê senão ápices, almejados pelos homens em uma espécie de limitação linear; que emprega todas as suas energias na solidão gélida desses ápices, desprezando e embaciando tudo o que está no plano mais próximo – o múltiplo, o autêntico –, que não se presta a servir ao ápice; num mundo que proíbe mais e mais a metamorfose, porque esta atua em sentido contrário à meta suprema de produção; que multiplica irrefletidamente os meios para sua própria destruição, ao mesmo tempo em que procura sufocar o que ainda poderia haver de qualidades anteriormente adquiridas pelo homem que poderiam agir em sentido contrário ao seu – num tal mundo, que se poderia caracterizar como o mais cego de todos os mundos, parece de fundamental importância a existência de alguns que, apesar dele, continuem a exercitar o dom da metamorfose”. (Elias Canetti, *A consciência das palavras*, São Paulo: Editora Schwarcz, 1990, pp. 281-82.)

**Em torno do conceito, ideologicamente orientado, de “work-ready”, ver os seguintes artigos relacionados com a política norte-americana actual:**

Forbes: “Scott Walker’s Plans for University of Wisconsin are Epically Stupid”:  
<<http://www.forbes.com/sites/kevinomarah/2015/02/22/the-epic-stupidity-of-scott-walker/print/>>

Breitbart: “Scott Walker retreats from replacing ‘Wisconsin idea’ with ‘workforce development’ language”:  
<<http://www.breitbart.com/big-government/2015/02/07/scott-walker-retreats-from-replacing-wisconsin-idea-with-workforce-development-language/>>



## 19. Na companhia do sociólogo Zygmunt Bauman

### Primeiro encontro:

Em torno do filósofo e sociólogo contemporâneo Zygmunt Bauman (n. 1925): a “leitura” muito interessante (“thought-provoking” mesmo) de Bauman em relação a aspectos fundamentais da cultura contemporânea. Por exemplo, qual é a diferença entre uma comunidade (presencial) e uma rede (digital)? Por que é que a segurança e a liberdade constituem um par nunca totalmente conciliável na comunidade humana?

Querem explorar mais? Escutar, então, as palavras deste autor de *Amor líquido*, *Sobre a fragilidade dos laços humanos* e *A vida fragmentada*, *Ensaios sobre a moral pós-moderna*, entre muitos outros títulos:

- “Sobre os laços humanos, redes sociais, liberdade e segurança”: <https://www.youtube.com/watch?v=LcHTeDNiarU>
- “Modernidade líquida”: <https://www.youtube.com/watch?v=FOeCu4-kmA0>

Explorar igualmente The Bauman Institute at the University of Leeds:

- <http://baumaninstitute.leeds.ac.uk/>

Na supracitada entrevista, dada no âmbito de um programa brasileiro intitulado *Fronteiras do Pensamento*, Bauman aborda um conjunto de temas entre os quais:

- a transição actual de uma civilização de produtores para uma de consumidores;
- a experiência da fragmentação na actualidade, levando a que sintamos a nossa vida como uma narrativa de natureza episódica e/ou descontínua, o que tem um impacte radical sobre o sentido que damos à palavra «identidade»;
- o tema de já não herdarmos uma identidade, mas, sim, termos de construir a nossa identidade ao longo da vida;
- o tema da redefinição da nossa identidade ao longo da vida numa sociedade crescentemente individualizada (o que influencia, por exemplo, como se faz a política no mundo contemporâneo);
- o tema da irreversibilidade da situação de interdependência de todos numa realidade doravante global de carácter proeminentemente planetário;
- o tema da ciência e da tecnologia, cujo desenvolvimento e impacte nos levaram já à questão da “resiliência do planeta” (“the endurability of the planet”), à luz do ritmo de produção/consumo que a modernidade trouxe;
- o tema da possibilidade de uma democracia global;
- o pós-moderno e o seu impacte sobre a natureza dos espaços público e privado da sociedade;
- o tema da distinção a estabelecer entre o significado da comunidade e o da “network” (as redes de natureza digital);
- o impacte desta diferença em termos de relacionamento humano;
- o significado do pensamento e do percurso biográfico do filósofo ateniense Sócrates.

Ver a entrevista em questão na íntegra: <<https://www.youtube.com/watch?v=POZcBNo-D4A>>

São trinta minutos de lucidez e análise.

### **Segundo encontro:**

Num vídeo intitulado “Nós hipotecámos o futuro”, Bauman aborda temas que ajudam a caracterizar a nossa experiência contemporânea tais como:

- os protestos [“riots”] havidos em Londres;



- a juventude desempregada;
- a sociedade de consumo;
- o divórcio entre o poder e a política;
- as multinacionais;
- uma “situação de interregno” com que o pensador-sociólogo significa que a maneira de fazermos as coisas no passado deixa de possuir força efectiva no presente, daí suscitando um período de ansiedade e incerteza e, subentende-se, a necessidade de inventar novas formas de organização do espaço social e pessoal;
- o “deserto” crescente do mundo *off-line*;
- a comercialização da moral humana;
- o consumismo obsessivo;
- a erosão da linha separadora entre o tempo de trabalho e o tempo pessoal;
- a nossa passagem actual por uma revolução cultural profunda.

Como sempre, Bauman é lúcido e provocador.

Ver: <<https://www.youtube.com/watch?v=OcPD1pLdkoQ>>

### **Terceiro encontro:**

No volume, *Does Ethics Have a Chance in a World of Consumers?*, o sociólogo escreve em torno do consumismo, vertente contemporânea, e os desafios para uma conduta ética num mundo regido pelo consumismo:

Consumer society thrives so long as it manages to render dissatisfaction permanent. One way of achieving this effect is to denigrate and devalue consumer products shortly after they have been hyped into the universe of consumers' desires. But another way, yet more effective, tends by and large to be kept out of the limelight [i.e., feito de modo mais subliminal ou, porventura, insidioso]: the satisfying of every need/desire/want in such a fashion that cannot help giving birth to new needs/desires/wants. What starts as a need must end up as a compulsion or an addiction. And it does, as the urge to seek in shops, and in shops only, solutions to problems and relief from pain and anxiety turns into a behavior that is not just allowed but eagerly encouraged as a habit (170).

Pensar é para nós um amparo. Pensar é o nosso amparo num mundo *agónico* (=de tensão, de conflitualidade, de convivências difíceis e/ou desafiadoras, um mundo consubstancialmente incompleto mas expectante, solitário mas também solidário, agressivo mas também generoso). *Pensar é o intervalo entre nós e o resto*. É lá – nesse intervalo, fruto da imaginação, do intelecto, do sentir, do pensar e do conviver – que definimos ininterruptamente a nossa humanidade. Eis então uma escolha de cariz ético: *to buy or to be?*

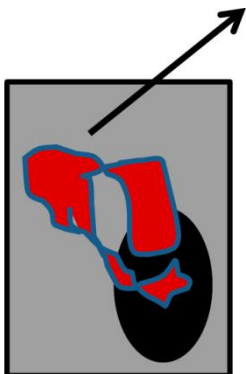
## Epílogo

“I do not believe that there is any thought process possible without personal experience. Every thought is an afterthought, that is, a reflection on some matter or event. Isn’t that so? I live in the modern world, and obviously my experience is in and of the modern world. This, after all, is not controversial. But the matter of merely laboring and consuming is of crucial importance for the reason that a kind of worldlessness defines itself there too. Nobody cares any longer what the world looks like. (...)”

I comprehend it [the world] in a much larger sense, as the space in which things become public, as the space in which one lives and which must look presentable. (...) So that it all could belong to this space. However, in labor and consumption man is utterly thrown back on himself. (...)”

On the biological, and on himself. And there you have the connection with loneliness. A peculiar loneliness arises in the process of labor. (...) But his loneliness consists in being thrown back upon oneself: a state of affairs in which, so to speak, consumption takes the place of all truly relating activities.” (Hannah Arendt, *The Last Interview and Other Conversations*, Brooklyn; London: Melville House, 2013, pp. 34-35.)

“A necessidade de solidariedade parece suportar e sobreviver às agressões do mercado – mas não porque o mercado deixe de o tentar. Onde há necessidade há uma hipótese de lucro – e os especialistas em *marketing* levam o seu engenho ao limite para encontrar maneiras de podermos comprar nas lojas a solidariedade, o sorriso amigo, o convívio ou a ajuda no momento de necessidade. Constantemente têm êxito – e constantemente fracassam. Sucedâneos comercializados não podem substituir vínculos humanos. (Zygmunt Bauman, *Amor líquido, Sobre a fragilidade dos laços humanos*, trad. Carlos Alberto Medeiros, Lisboa: Relógio D’Água, 2006, p. 95.)



## 20. On memes, the university's mission and the Garden of Eden. One teacher's articles of faith.

“Examples of memes are tunes, ideas, catch-phrases, clothes fashions, ways of making pots or of building arches. Just as genes propagate themselves in the gene pool by leaping from body to body via sperm and eggs, so memes propagate themselves in the meme pool by leaping from brain to brain via a process which, in the broad sense, can be called imitation. (...) N. K.

Humphrey neatly summed up an earlier draft of this chapter: ‘... memes should be regarded as living structures, not just metaphorically but technically. When you plant a fertile meme in my mind you literally parasitize my brain, turning it into a vehicle for the meme’s propagation in just the way that a virus may parasitize the genetic mechanism of a host cell.’ (Richard Dawkins, *The Selfish Gene*, Oxford University Press, [1976], 2006, p. 192).

«Procuvo esquecer-me do modo de lembrar que me ensinaram».  
(Alberto Caeiro, in *O Guardador de Rebanhos*, Poema XLVI)

“Minha opinião é de que nossa consciência é eficiente para ter uma idéia de si mesmo e agir dentro da realidade. Em outras palavras, nossa razão humana e mente humana é de fato eficiente para enfrentar a realidade e seria pouco inteligente desprezá-la. Entretanto, ela é eficiente de modo limitado e acho que as limitações de nossa capacidade de análise, limitações essas que são encontradas nas articulações entre os diferentes níveis e auto-organização, são favoráveis. São favoráveis porque mantêm a possibilidade de surgimento da inovação, o imprevisto. É nessa junção que torna criativo o tempo, que divisamos como uma sombra aquilo que poderíamos chamar de *auto-inconsciência*, não necessariamente humana. E podemos alcançar essa junção por meio de três diferentes caminhos: um que explora o papel organizável representado pelo acaso; outro que explora o papel da criação do significado; e o terceiro, da autonomia do ser, que consegue reunir o

conhecedor, o conhecido e o conhecimento”. (Henri Atlan, “As finalidades inconscientes”, in *Gaia, Uma teoria do conhecimento*, org. William Irwin Thompson, trad. Sílvia Cerqueira Leite, São Paulo: Editora Gaia, 2000, pp. 118-19.

Primeiro, partilho a minha premissa patente na reflexão que se elabora a seguir:

**Em torno das ciências sociais e humanas (i.e., de carácter histórico e interpretativo):**

In respect of the interpretative sciences: the attainment of objective content presupposes, requires, and also reveals the subjective preconditions at the heart of the process of objectification itself. *Object of inquiry and inquiring subject are engaged in a single, articulated process of discovery*, wherein the knowledge sought is structurally engaged with the historical conditions of consciousness of the inquirer him- or herself. Our knowledge is therefore both inquiring and reflexive, or rather, self-reflexive. We, the inquiring subjects, are also ultimately the objects of inquiry in the very process of outward inquiry, *for the realities we explore and seek to elucidate are themselves subject to historical unfolding*. We know that our knowledge is vulnerable to the dynamic, evolutionary nature of our research. The value of this kind of knowledge is in fact its necessary vulnerability to time-sensitive contextual realities.

I use terms such as ecosystem in what follows as a metaphor for the human environments created within, and often despite, the institutional, ideological, and historical constraints existing wherever human beings meet, struggle, and reason together. Human beings build together that ultimate artefact of human creativity, i.e., the material and immaterial abundance with which they understand themselves, conceive their tasks, and enfold eternity into inhabited time and space. Our reading of Richard Dawkins’ speculative idea concerning “memes” (developed in his 1976 volume *The Selfish Gene*) has inspired us to initially approach the idea of the university (and its practices) in light of the meme-rich narrative of the Garden of Eden, which we find in the book of Genesis of the Old Testament. From this first phase of reflection, we will develop a second phase of reflection relating to the University as a meme-rich environment, as a metaphorical ecosystem, as a privileged site of reflexive intensity, and as a fundamental expression of our species’ anthropological specificity.

*Let’s first reinterpret the myth of Eden in light of Dawkin’s conceptualization of memes.*

According to the biblical narrative, what happens to the primeval couple upon their expulsion from Paradise? We, along with them, have apparently moved:

- from the plenteousness of divine creation to the task of survival and subsistence based on human ingenuity and artifice;
- from the status of divinely created creature to that of creative agent;
- i.e., from created being to that of creator and artificer;
- from a myth of Origin and Fixed, albeit paradisiacal, Identity and preordained Consequence (punishment following the transgression of Adam and Eve, i.e., their tasting the fruit of the Tree of the Knowledge of Good and Evil) to one that bears the burden and the potential of self-creation, ongoing renegotiated identity (cf. the work of Zygmunt Bauman) and moral freedom (which is the cultivation of individual and collective responsibility);
- from the memic stasis of Eden's eternal present to the necessary expansion of the memic archive in Adam and Eve's new home located, in a place of exile, to the east of (irrevocably lost) Paradise;
- from Edenic enclosure to potential fresh sites of interaction with unpredictable and variable outcomes, which inevitably bring more change, more unpredictability, risk, and opportunity, i.e., the vicissitudes and tasks of historical being;
- finally, from the perfection of Paradise to the discovery of ever-imperfect methods of survival, interaction, knowledge, memory, and invention, i.e., human culture.

*What has the Paradise narrative shown us?*

Two modest premises regarding culture, myth, and memes:

- human culture emerges on the outskirts of eternity;
- as a result, human beings are inhabitants of the vast material and immaterial ecosystem, gene pool, and meme pool that together form our historical world.

*What about the University as ecosystem, meme-pool, historical task, and anthropological imperative?*

The University provides, engages with, and is committed to ongoing innovation vis-à-vis the existing meme-pool, i.e., the existing DNA of the human imagination (plausibly, our first technology). As an ecosystem:

- the University houses a series of pedagogical events which ideally aim to empower curiosity, reflexion, and inquiry;
- the University is therefore a dynamic learning ecosystem;
- to flourish, such an ecosystem must be renewed and strengthened by way of critical self-examination, which in turn informs the University's ability to choose the most viable paths regarding the transmission and creation of knowledge;
- above all, the University is a fundamentally questioning human environment, i.e., upon formulating its knowledge-seeking and knowledge-generating inquiry into the human and natural, non-human and historical, and organic and inorganic worlds, the university community, throughout its multiple meme-intensive spaces, must remember to seek an *ever more radical questioning* beyond the initial questions. For that purpose, students and teachers are together involved in a process of *meme-storming*, *meme-contagion*, *meme-invention*, *meme-explosion* and *meme-proliferation*.

*In service to what goal?*

A modest premise: in service to a larger seeing, a larger thinking, and a larger being:

- the University ecosystem is essentially a knowledge territory: not an enclosed space of static discourse, not a cognitive prison-house, and certainly not a paradise! The university's mission is to produce a rather curious but essential phenomenon within the universe: difference. In a sense, the university's mission is to continually abolish itself: to abolish its solidity i.e., the falsity that so often arises when the collective intelligence of human institutions considers itself to be a warehouse of truths and, even more tragically, a continuous factory-style production line of exams and tests, which are harsh and sterile instruments of knowledge reproduction, leading in turn to the suffocation of human curiosity (which, in opposition to such sterility, leads to disciplined and honest inquiry and discovery);
- there is a significant paradox at play in the context of the University ecosystem: teachers *disappear*. However, students, as the living symbol of the fundamental anthropological experience of humanity, i.e., as learners, *remain*. An anthropological experience? Yes. We are all learners, which is why education is never a luxury or simply one more right among other essential

rights: it is a human imperative (such as justice, dignity, and freedom);

- the need to generate knowledge invents concomitantly the need for community. Our cities house the many (seemingly infinite) Towers of Babel which reflect our curiosity; they are the living archive of our species' interrogative vehemence;
- knowledge is never monolithic: *the mission of the university is not to produce good reproducers of pre-established, pre-organized, or pre-chewed units of meaning (that would be training for cognitive obsolescence): its mission is to produce producers of difference;*
- we have the narrative of our expulsion from paradisiacal enclosure in our cultural memory, an expulsion, however, which is also an *explosion* of risk and possibility;
- this explosion permitted the proliferation of the first human biblical family into multiple communities, a proliferation which also permitted the expansion of our collective material and cognitive experience. In this history of creative will and collective struggle we witness the ongoing germination of the present, the ever-renewed rebooting of consciousness, the emergence of a species-driven primordial Wikipedia at the edge of historical time, i.e., the birth and transformation of human *being* into the uncertain paths of human *becoming*;
- therefore, our human identity is more accurately characterized as a verb, not a noun.

*What I believe:*

*To think* means already to be outside stasis, outside fixity, outside eternity, outside sameness. (Similarly to a child, we are seduced by life, i.e., the phenomenon of life; life occurs as a perpetual *meme-storm*.)

- so the University space, the University ecosystem, the learning, teaching, research, and inquiry developed in that space/ecosystem must by definition disengage itself from self-validating, self-verifying, and self-serving discourse, i.e., from interests that are foreign to its essential mission;

- we are engaged in the disinfection of mind and sensibility plagued by dogma;
- we resist the seduction of reductive thought and/or the triumphalist distortion of the complexity of our human and planetary situation at the behest of or in service to ideological or institutional shortsightedness and ignorance. *This is where you and I – students and teachers – can certainly work together toward a closely connected and ultimately common goal;*
- modernity, which has witnessed and driven the exponential growth of knowledge (and with it, both creative and destructive potential), is the opposite of an enclosed space, the opposite of paradise, the opposite of final truths, and the opposite of contented consciousness;
- modernity is the opposite of a finished existential script for humankind.

*Thus, so far as the University mission is concerned, so far as the specific ecosystem of the University is concerned, we ask:*

- How shall we contribute to the creation of minds that resist, minds that inquire, minds that question, minds that are not satisfied by facile responses to complex problems, minds that do not content themselves with stagnant meme-pools?
- How shall we critically transcend the tendency toward institutional immobility which impedes self-awareness and decisive action for change and greater states of critical consciousness?
- How shall we move from unsustainable practices to sustainable ecosystems of thought and action?
- How shall we empower individuals and hold accountable hegemonic corporate, political, economic, and institutional forces?
- How shall we effect an ongoing reorientation of collective priorities, personal choices, public agendas, and private wants?
- How shall we exemplify and explore the never-completed integration of knowledge domains, their interplay, and the challenges their respective transformative (and destructive) powers entail?
- How shall we engage with the world but not as proto-salaried or salaried workers in an expanding global Grid which imposes an



ever more limited participatory political process on us? How shall we avoid doing “business as usual”?

- How shall we inspire in students an awareness of, a hunger for, and a seeking after, the pressing *sites of reflexive intensity* which will most certainly deeply affect their lives, their choices, and their fates in a future which we, their teachers, will not inhabit?
- How do *you* define, how do *we* define, how may we define together a truly sustainable pedagogy for today, tomorrow, and the day after tomorrow? (Once again, one that is not teaching to the test.)
- The student is the bearer of future ecotones and future biotopes: mental, cultural and natural. The student *is*, therefore, our mission.
- What we do, then, as teachers: we are co-creators of cognitive ecosystems, alongside our students, which could also be called the structured exchange of immaterial abundance, or ideas, but ideas *on the move* because they are appropriated by, explored, and inseparable from language passed through the sieve of dialogue; we are co-creators of conceptual and metaphorical light. (After all, a metaphor is *thought on the move*.)

**After the first Tower of Babel: is the common ground of communication nurtured by reflexive silence or loneliness in the midst of billions? How, then, shall we communicate, listen, and understand?**

- We seem to have returned, after many centuries of diaspora, to the reality of one common yet infinitely instantiated tower, i.e., a common planet, a common fate, a common nature, and a common future for a pluricentric humanity. We have the initial levels of the planetary Tower already built, as well as an abundance of material and immaterial resources to assist us in our task.
- The commonality of our fate requires of us wisdom that is still nascent. It demands of us a capacity for the amorous destruction of our long-held prejudices: class-based, sexual and gender inequalities, racial hatreds, anthropocentric bias, species supremacy (speciesism), and arrogance vis-à-vis the planet we both observe and inhabit.

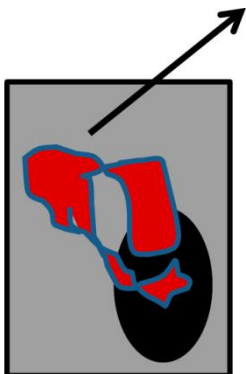
**The ubiquitous danger: the ideological, corporate, political, and rhetorical appropriation (and eventual undermining) of human and planetary sustainability.**

A discourse shaped and influenced by market imperatives pertains to an ecosystem of its own making, so to speak, which, I wish to emphasize here, cannot and must not be that of the University, whose mission, among other pressing matters, must be that of *a more radical questioning and listening* than the self-validating, self-serving, self-perpetuating discourses of the present-day, neo-liberal feeding frenzy

Ask yourself this: what's next? *What is worth struggling toward?* What is worth safeguarding? What do you want to say in the classroom that actually partakes in the creation of sustainable utopian thinking? How can we love the world?

**Epílogo**

“É urgente perspectivar uma educação diferente, ensinar que vivemos numa terra que devemos cuidar, que dependemos da água, do ar, das árvores, dos pássaros e de todos os seres vivos, e que qualquer mal que causamos a este universo grandioso prejudicará a vida futura e pode chegar a destruí-la. O que poderia ser o ensino se em vez de injectar uma quantidade de informações que nunca ninguém reteve, este fosse ligado à luta das espécies, à urgente necessidade de cuidar dos mares e dos oceanos! (Ernesto Sabato, *Resistir*, trad. Carlos Aboim de Brito, Lisboa: Dom Quixote, 2005, p. 71.)



## 21. Um interlúdio musical na Torre de Babel do século XXI

A cantora grega Sofia Vembo [Σοφία βεμπο] (1910-1978) canta “To feggári einai kókkino” [A lua está vermelha], numa cena do filme *Stella* (a primeira longa-metragem da actriz Melina Mercouri [1920-1994]) do realizador grego Michalis Cacoyannis (1922-2011), um filme que data de 1955. É igualmente o realizador do filme, porventura mais conhecido da sua filmografia, intitulado *Zorba o Grego* (com o actor Anthony Quinn [1915-2001] como Zorba), que data de 1964. São dois filmes extraordinários da história do cinema mundial.

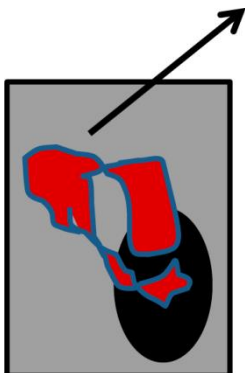
Ver: <<https://www.youtube.com/watch?v=HI0N0bYS3i4>>

Não se compreende a letra da canção? Não admira: está em grego. Face à nossa incompreensão, o que é que podemos efectivamente compreender? Já agora, pensando melhor, quantas vezes não nos defrontamos com situações afins em que não compreendemos ou percebemos o *outro*? Na Torre de Babel da nossa contemporaneidade, onde somos todos vizinhos uns dos outros, tais situações multiplicam-se. Na verdade, ao ouvirmos a canção cantada por Sofia Vembo, ao testemunharmos a sua expressividade sorridente, adivinha-se o drama humano que lhe está subjacente: uma amizade em flor, uma cumplicidade afectiva, uma nova percepção da vida e do mundo que esse drama liberta, i.e., a reinvenção do mundo sob o magistério do amor.

Às tantas, cada um de nós encarna uma Torre de Babel pessoal e intransmissível. Portanto, a possibilidade de haver confusão, desentendimento e incomunicação é elevada. Então, como havemos de construir as janelas necessárias para uma comunicação com os outros nos muros altos e grossos das nossas respectivas Torres?

Digo-vos: é difícil mas não impossível.

Digo-vos o que penso: tal construção de janelas é a nossa tarefa e a nossa missão fundamentais.



22. Em torno do poema “Thirteen Ways of Looking at a Blackbird” de Wallace Stevens, ou, antes, *the graphing of a shadow*. A ciência do verso e o caso de uma aritmética diferente (13=entre a infinitude e o inquantificável).

Wallace Stevens (1879-1955), poeta de origem norte-americana, publicou em 1923 o poema em foco neste *post*. Integra a sua primeira colectânea intitulada *Harmonium*:

## I

Among twenty snowy mountains,  
The only moving thing  
Was the eye of the blackbird.

I. Na primeira estrofe deste poema de imagens incisivas e, em simultâneo, sugestivas, Stevens aproxima o mensurável (as “twenty” montanhas cobertas de neve) e o incomensurável, i.e., a inteligência indecifrável por trás do olhar do melro. O verbo ler, recorde-se, significa recolher o que se dissemina (pelo mundo dos livros); reunir os sinais patentes num território simbólico para logo os decifrar e interpretar. Um poema é a expressão suprema deste acto sintetizador, o lugar de encontro entre o fenómeno referido, i.e., o olhar do melro, patente na partitura sensorial da paisagem incisivamente relatada, e a sua compreensão posterior. A compreensão pertence tanto à consciência poética que se traduz em verso como às estruturas cognitivas do leitor.

## II

I was of three minds,  
Like a tree  
In which there are three blackbirds.

II. Eis o nexo inesperado entre a consciência do poeta e a cena descrita de uma árvore e três melros. Não se explicita nenhuma lei neste segundo olhar para o melro. Todavia, a imagem dos três melros espelham – fora de qualquer linguagem partilhada – na natureza lacunar dessa comunhão tácita – aspectos da criação poética em si: uma comunhão que reúne mente, árvore e melros num insólito equilíbrio de analogias (“like a tree”) sem causa empírica, em que o “três” subjectivo da mente e o “três” objectivo dos melros avistados exigem um denominador comum para lá da quantificação.

## III

The blackbird whirled in the autumn winds.  
It was a small part of the pantomime.

III. Surge aqui uma crise de indeterminação semântica: a erosão do empírico sob a força de uma Natureza cujo significado é, ora intensamente próxima a nível sensorial (“the autumn winds”, “the blackbird”), ora semanticamente diferido a nível simbólico (“the pantomime” que deve ser interpretada). Onde se situa o centro cognitivo deste texto? A mente não será mais um elemento entre outros desta pantomima cujo significado é para sempre diferido? Será que o mundo encerra uma supra-realidade (que a pantomima encena) cuja lei material é de natureza climatérica? *The mind in poetry is mind in a tempest.*

## IV

A man and a woman

Are one.

A man and a woman and a blackbird

Are one.

IV. Porquê esta insólita união de um homem e uma mulher que, conjectura-se, se amam ou, quando menos, partilham um humano destino agora complementado com a presença do melro (que voa; cuja animalidade não-humana marca uma distinção, uma alteridade, uma incomensurabilidade)? Insinua-se-nos desde já um primeiro vislumbre quanto à interpretação deste poema. A poesia será esse momento de ruptura ou síncope que irrompe na linguagem (definindo-lhe a sua natureza e contornos) que é consubstancial com, se bem que também diferente, das operações fundamentais da consciência em si. A falta de comutatividade exacta ou imediata entre as operações da consciência e as da linguagem (notória na linguagem poética) possibilita que haja múltiplos mundos concebidos e transmitidos. Esta multiplicidade culmina na iminência de um significado posterior. O poema é esse campo semeado de sinais que regista a *iminência de um novo sentido*; exprime a crise de pertinência cognitiva como centro ulterior da criação poética (e, se calhar, da cultura humana em si). Somos criaturas às tantas sem verdade e sem morada fixas. Por isso mesmo, tudo o que chegamos a significar em palavra e em gesto é da natureza de uma dádiva que nos chega de longe ao modo do melro. Esta dádiva é inseparável do poema como artefacto significativo, como concretização da capacidade sintetizadora da poesia em si apesar da multiplicidade de mundos e sentidos. Retém o voo do melro omnipresente e fugitivo numa paisagem que a poesia observa e inventa. Juntos, os elementos dispersos do cenário descrito neste quarto olhar configuram uma *continuidade* que supera a inexistência de uma inteligência comum, uma *congruência significativa* se bem que à beira da aleatoriedade entre “a man and a woman” e “a blackbird”, agora uma realidade una que a poesia torna razoável e definitiva.

## V

I do not know which to prefer,  
The beauty of inflections  
Or the beauty of innuendoes,  
The blackbird whistling  
Or just after.

V. Sugere-se o estado indagador/claudente (“I do not know”) da mente ao operar num estado poético (i.e., *the mind in poetry*) de que o poema é a suprema concretização, um estado de intensa disponibilidade reflexiva por parte do poeta. Estranho verbo: o melro assobia (“whistling”). Ou talvez não nos deva estranhar. Na melodia extra-linguística desse assobiar, Stevens insinua, na comunicação entre a consciência poética representada pelo “I” que comunica e aquele melro, *a ideia por trás da imagem*, a que ajudará a decifrar o carácter semanticamente lacónico e lacunar do poema: a comunicação humana (leia-se: essencial) percepção-se num tempo misto de apreensão directa e de estruturação posterior na memória. A memória torna legível a nossa experiência: o “just after”. O assobiar do melro lembra ao poeta a natureza da linguagem humana: disseminadora mas cheia de descontinuidades lógicas (“innuendoes”), humana mas inscrita numa codificação inumana, assente numa Natureza ou numa Realidade por trás ou para lá da partitura fenomenológica do mundo onde estamos, sentimos e pensamos, onde os dispositivos cognitivos da consciência são em parte absortos nas contingências (o clima, por exemplo), em parte afastados do eixo operativo da linguagem em si, i.e., fora das margens das contingências da compreensão humana. Repare-se: a memória em questão é uma memória que a própria poesia instaura e instrui, cuja lei, porém, é irredutivelmente opaca. A linguagem, tal como a poesia, visita-nos, apropria-se de nós por instantes de pregnância significativa. A sua duração é finita e, em simultâneo, sem fim. Somos por vezes um apeadeiro do seu trajecto. A sua visita prenuncia uma intensificação reflexiva, trazendo os rudimentos de uma poética do olhar.

## VI

Icicles filled the long window  
 With barbaric glass.  
 The shadow of the blackbird  
 Crossed it, to and fro.  
 The mood  
 Traced in the shadow  
 An indecipherable cause.

VI. Afirma-se o carácter indecifrável a operar no cenário evocado. Recorde-se que se ensaiam no poema treze maneiras de olhar para o melro, treze perspectivas, treze eventos de apreensão. Todavia, o poema, de tão imageticamente incisivo, acaba por determinar o que é indeterminável ou uno nesta multiplicidade. A indeterminação poética não exprime o não-sentido ou o absurdo mas, antes, uma linguagem para lá da ostensiva ausência de território semântico definido. O que é essa linguagem senão a que evidencia uma faculdade de apreensão humana poeticamente manifestada e articulada ao nível do verso: inesperado miradouro cognitivo? Um poema, portanto, introduz a ideia de uma síntese ulterior para lá da multiplicidade de olhares, i.e., um “mood” ou estado interior que se manifesta na *discreta metodologia que é o verso*. A poesia será esse olhar excessivo (porque múltiplo) a operar no seio da linguagem. Estrutura uma experiência cujo laboratório se situa na essência especulativa da consciência humana: *uma mobilidade interior que o verso dinamiza*.

## VII

O thin men of Haddam,  
 Why do you imagine golden birds?  
 Do you not see how the blackbird  
 Walks around the feet  
 Of the women about you?

VII. “Haddam”: uma referência a um local geográfico (uma aldeia no estado de Connecticut, EUA) e, porventura, de raiz bíblica: Haddam, em língua aramaica, denota qualquer uma das quatro extremidades do corpo humano, bem como aparece nas profecias de Daniel, no Antigo Testamento, aí denotando um estado de despedaçamento. Para além disso, “Haddam” rima com Adam (Adão), o que reforça a reminiscência bíblica. O poema espelha também o mito órfico: Orfeu canta após ser despedaçado pelas ménades, devotas de Dionísio (mais tarde, de Baco, nas Bacanais romanas). A memória poeticamente estruturada abrange doravante toda uma memória cultural que reúne o mito e a modernidade num olhar sintetizador. A presença evocada pelo poeta do melro neste sétimo olhar prenuncia a valorização por parte dos homens, referidos como os “thin men” (“magros” porque a sua consciência é meramente de cariz material) porquanto vêem sem realmente verem (o que vê o poeta) e valorizam o que apenas brilha falsamente (os “golden birds”). Será um caso de eros, i.e., de real plenitude esbanjada? O poeta revela plausivelmente neste sétimo olhar que o que é essencial reside no melro de cor negra, detentor de um poder de sedução – tal como, potencialmente, as mulheres para os homens de Haddam – que, por sua vez, transforma o poeta observador em participante de um drama cognitivo maior. O melro não obedece a nenhuma lei humana. Todavia, possui um valor quase aforístico na sua conduta intempestiva: assinala o mundo contrafactual da imaginação especulativa. O verso é o epicentro de uma complexa sedução. É no verso onde a onnipresença intempestiva do melro ao longo dos treze olhares se transforma noutro tipo de ubiquidade, i.e., na trajectória abstracta do pensamento.



## VIII

I know noble accents  
And lucid, inescapable rhythms;  
But I know, too,  
That the blackbird is involved  
In what I know.

VIII. O poeta sabe/"know[s]". Qual é a natureza deste saber? Ao contrário dos homens de Haddam, o poeta é um cidadão que obedece a exigências transversais à comunidade humana. Trata-se de uma comunidade que, para o poeta, é diversamente vivida, cuja inteligência é diversamente estruturada e cujo território é diversamente apreendido. O poeta é portador de um saber (um saber que tem quase só de empréstimo, pois depende do melro que o convoca e completa sem que o poeta lhe entenda a sua lógica arcana). A lógica arcana em questão – de que o melro é o plausível emissário – faz do poeta o seu porta-voz humano. E não só: determina-lhe o território da sua consciência poética e faz dele um cidadão-nómada na cidade dos homens. O poeta obedece, portanto, a outro poder legislador. *É permeável a uma lei diferente.* O seu saber comunica-se, mas é um saber que o coloca na margem dos olhares dos seus semelhantes. O poeta é um ser visitado por uma entidade alheia aos hábitos da colectividade humana. *O universo, embora inumana, é enigmaticamente generoso.*

## IX

When the blackbird flew out of sight,  
It marked the edge  
Of one of many circles.

IX. Eis uma geometria rememorativa das especulações de Pitágoras ou a concepção filosófico-cosmogónica de Platão no diálogo *Timeu*. O que a comunidade humana habitualmente vê não se adequa ao mundo redimensionado pela mente poeticamente libertada. Afinal de contas, o mundo contingente é vizinho de outros mundos. Quantos "circles" descreve o melro? Não importa. O que importa aqui é a experiência de um olhar humano agora aumentado, reconfigurado, visitado pela visão libertadora da imaginação poética. Eis igualmente uma imagem da escrita em si: *a trajectória do melro-caneta em fundo branco-estival.*

## X

At the sight of blackbirds  
Flying in a green light,  
Even the bawds of euphony  
Would cry out sharply.

X. O poema leva-nos a um território semântico de difícil decifração. Propositadamente. A luz verde, os melros, a eufonia das “bawds” (prostitutas), o estridor que emitem ao avistarem os melros: tudo leva a crer que estamos perante a iminência de uma realidade prestes a ser fracturada, despedaçada (até as “bawds” [sereias?]) perdem a sua habitual capacidade sedutora). Será assim o evento da poesia a interromper a comunicação vulgar? *Eis o melro: avatar de uma partitura maior.*

## XI

He rode over Connecticut  
In a glass coach.  
Once, a fear pierced him,  
In that he mistook  
The shadow of his equipage  
For blackbirds.

XI. “He” será o mesmo que o “I” anteriormente evocado? Ou estará o poeta a indicar, mediante o uso deste pronome, o seu estado transformado, doravante não um simples observador que olha o melro, mas, sobretudo, o participante num drama que o objectiva, ou melhor, o isola a ele no campo visual tal como até agora ele tem feito em relação ao melro? A simples viagem do poeta num dado momento, numa locomotiva de vidro (“glass coach” – um comboio?, um automóvel?), uma imagem metonimicamente sugestiva do seu novo estado de vista desimpedida, de visão potenciada, metamorfoseia-se em possível trajecto impulsionado pelo voo dos melros. O poeta já não se desloca simplesmente; já não viaja ao modo dos seus vizinhos: *voa*. O poeta-observador transforma-se – na atmosfera transfiguradora do verso – no objecto observado. O melro pertence doravante aos dispositivos perceptuais do poeta: *partilham a mesma pele*. Já não existe distância, a não ser muito tenuemente, entre o ser poeta e o ser melro. Tal proximidade desestabiliza o preconceito da primazia da consciência humana no cosmos: *muito mais encarnamos os efeitos do que as causas, as consequências do que as origens, os mensageiros do que a mensagem*. Perante a desestabilização identitária e subsequente destino metamórfico, aduz-se que, para se ser poeta, é preciso haver tais estados de *con/fusão* reveladora.

**XII**

The river is moving.  
The blackbird must be flying.

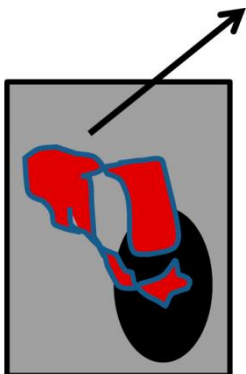
XII. O poeta sugere a existência de um padrão ou de uma realidade una, verosimilmente causal, que conjuga o rio e os melros e, por extensão, a natureza e a poesia. A mente, poeticamente impulsionada, é uma mente em movimento, uma mente dinâmica: é, às tantas, *a encarnação do princípio criativo do universo*.

**XIII**

It was evening all afternoon.  
It was snowing  
And it was going to snow.  
The blackbird sat  
In the cedar-limbs.

XIII. Cai neve (“It was snowing”), uma reiteração do estado climatérico do primeiro olhar. O melro já não voa: aguarda entre os ramos do cedro-abrigo. O poeta aguarda outrossim no andaime suspenso da criação poética. Entretanto, o tempo e o espaço, sujeitos às intempéries e à mutabilidade do mundo natural, tornaram-se já, sob o efeito transfigurador da poesia, os alicerces absolutos de uma realidade antigamente rotineira, agora expectante e indeterminada. O poema aqui em foco é, ora exemplo, ora formulação veladamente axiomática da criação poética em si, i.e., da *mind in poetry*. O essencial para o poeta é poder levar a cabo este difícil exercício: *nomear (porque a sua única ferramenta é a palavra) o lugar da poesia*. Para tal, deve abdicar – e estar sobretudo disposto a fazê-lo – de todos os seus endereços, todas as suas moradas e todos os seus nomes. Em troca, torna-se ele próprio o lugar do evento do poema, o centro e a periferia – num estado de quietude extática – do verso: esse laboratório e *maelstrom* da imaginação em acção.

(Wallace Stevens, “Thirteen Ways of Looking at a Blackbird” from *The Collected Poems of Wallace Stevens*. Copyright 1954 by Wallace Stevens. Reprinted with the permission of Alfred A. Knopf, a division of Random House, Inc.: <<http://www.poetryfoundation.org/poem/174503>>)



### **23. Noam Chomsky em torno da educação. Chomsky contra as verdades fáceis.**

#### **Noam Chomsky (n. 1928): linguista, filósofo, activista**

Nos vídeos abaixo indicados, Chomsky foca questões relacionadas com a Escola, com os seus métodos de ensino e com o modelo de sociedade que tais métodos de ensino pressupõem e perpetuam.

Trata-se de um pensador lúcido e sereno, conhecedor e esperançoso. Estimo a sua obra que vem desenvolvendo há décadas, orçando actualmente quase noventa anos. Chomsky acredita no valor do diálogo, das ideias e do dismantelamento de toda a política de cariz autoritário (que recorre habitualmente ao uso da violência legalizada do Estado para impor os seus objectivos de controlo e dominação).

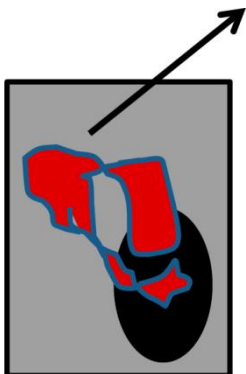
Chomsky invoca o projecto emancipatório da humanidade como a missão mais autêntica das nossas instituições.

Ver:

- <<https://www.youtube.com/watch?v=DdNAUJWJN08>> (“The Purpose of Education”)
- <<https://www.youtube.com/watch?v=JVqMAlgAnlo>> (“Education Is a System of Indoctrination of the Young”)
- <[https://www.youtube.com/watch?v=e\\_EgdShO1K8](https://www.youtube.com/watch?v=e_EgdShO1K8)> (“Education for Whom and for What?”)
- <<https://www.youtube.com/watch?v=eYHQcXVp4F4>> (“Noam Chomsky – On Being Truly Educated”)

**Epílogo: o mundo, a história, o olhar lúcido, a consciência informada e crítica: as verdades fáceis (que se propagam) e as verdades difíceis (que se afinam). Por último, um documentário.**

- “Noam Chomsky on Pope Francis” (uma entrevista a Chomsky que data de Abril 2013): <<https://www.youtube.com/watch?v=wjZrCRPIVMY>>
- Por último, eis um excerto do documentário do realizador de origem chilena, Patricio Guzmán, intitulado *Nostalgia de la luz* (em espanhol, com legendas em inglês). Trata-se de um filme cuja temática se debruça sobre a história contemporânea (a latino-americana, em particular), o cosmos, os observatórios, a ditadura, o poder e a memória – o todo urdido num entrelaçado de imagens e vozes com grande sensibilidade e consciência histórica: <<https://www.youtube.com/watch?v=DAqqO3rS2rk>>



## 24. Os escravos e as novas torres (que não são as de Babel)

“Biram Dah Abeid, the founder of the Initiative for the Resurgence of the Abolitionist Movement (IRA) and an antislavery campaigner in Mauritania – a country where ‘slaves are not restrained by chains’, but are a part of rigid socio-economic structure and division of labor steeped in racism – was once told ‘the Haratin were a special group in a special situation’. He did not agree. In Mauritania, with the highest rate of slavery in the world, Biram Abeid’s activism revolves around raising awareness about the possibility of a slavery-free life. Mauritanian slaves are disempowered and segregated by illiteracy, poverty, geography, history, ongoing discrimination and influenced by a pro-slavery interpretation of Islam. With approximately 140,000 enslaved Mauritanians, Biram Abeid’s job is not an easy one. Through demonstrations, sit-ins, hunger strikes, marches, and general dissemination of information at home and abroad, IRA attempts to free slaves and pressure the Mauritanian Government to hold slave owners accountable for their crime. As Mauritanians continue to ‘exist somewhere on a continuum between slavery and freedom’, Biram Abeid decided to run for the Mauritanian Presidential elections in June 2014. Critics accused him of inciting racial tensions, but for him, it was an opportunity to start a nation-wide debate about slavery and racism.”

(“Biram Frees’: A Look at the Life and Aspirations of Anti-Slavery Campaigners”, publicado pela Unrepresented Nations and Peoples Organization (UNPO): < <http://unpo.org/article/17484>>)

Na Torre de Babel contemporânea, a revogação ou o não-reconhecimento de direitos considerados universais (e, subentenda-se, não negociáveis), especificamente no que respeita aos trabalhadores que actualmente constroem a cidade de Dubai, continua a ocorrer e, até, predominar. Considere-se o seguinte caso, patente no vídeo indicado mais abaixo,

em torno das práticas laborais de natureza escravagista existentes naquela cidade.

Ver: “Slaves of Dubai”: <<https://www.youtube.com/watch?v=gMh-vlQwrmU>>

## Epílogo

Ver: Slavery Footprint: <<http://slaveryfootprint.org/>>

Lê-se o seguinte no portal de *Slavery Footprint*:

“We believe in using the free market to free people. At its core, the Slavery Footprint website allows consumers to visualize how their consumption habits are connected to modern-day slavery. Through our “Free World” mobile app and online action center, we provide consumers an outlet to voice their demand for things made without slave labor. We are collectively raising our voices so we can work with companies to manufacture our stuff “Made in a Free World.”

Based in Oakland, California, the Slavery Footprint team works to engage individuals, groups, and businesses to build awareness for and create deployable action against forced labor, human trafficking, and modern day slavery. In addition to creating and developing the online tools, the organization is also engaged in off-line community education and mobilization programs.”

“Headquartered in Oakland, California, the Slavery Footprint crew works to engage individuals, groups, and businesses to build awareness for and create action against modern-day slavery.”

Ver igualmente: <<http://blog.slaveryfootprint.org/>>

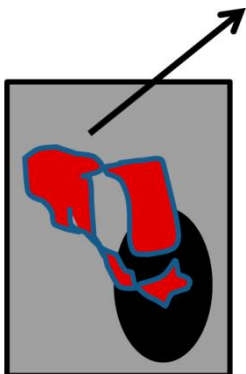
E, relacionado com *Slavery Footprint, Made in a Free World*:  
<<http://madeinafreeworld.com/business>>

“From time to time in the late 1960s, I began to see a certain parallel in the lives of Frantz Fanon and Malcom X. They were two very different personalities by class and educational background. Fanon was a highly educated man. Malcom had no education. What struck me is that both attained their political consciousness through racial discrimination. It was a consciousness of race and racism of which they were recipients in white-dominated societies that first politicized them. Their first politics was one of sheer anger and reaction to racism, even amounting to separatism. Both discover the universal in humankind through struggle. It is only by entering the process of resistance that they rise above race in their comprehension of social realities and political struggles. And both began to

see class as more central to defining social and human behavior than race. So ultimately both begin to grasp two things: collectives of oppressed people discover themselves, their strengths and their humanity, through struggle. If you don't resist, you don't struggle, you don't discover it. You don't even discover your own humanity, much less that of others.

Both discovered the importance of class and class relationships in the making of societies. The point about Fanon's chapter on violence, for example, in *The Wretched [of the Earth]* was massively misunderstood and distorted by the reviewers in the United States and also in Europe. They merely saw in it a celebration of violence, which it was not. What it was was an emphasis on the importance of resistance, of struggle in the discovery of one's and the other's humanity, of coming into the fullness of collective self." (Eqbal Ahmad, *Confronting Empire, Interviews with David Barsamian*, foreword Edward W. Said, Cambridge, Mass: South End Press, 2000, p. 23.)





**25. Um breve encontro com Bertrand Russell, que afirma: “If you’re certain, you’re certainly wrong.”**

“Um dos grandes inconvenientes das paixões egocêntricas é o facto de darem muito pouca variedade à vida. O homem que ama apenas a sua personalidade não pode, na verdade, ser acusada de promiscuidade nas afeições, mas com o decorrer do tempo está condenado a sofrer de um aborrecimento intolerável devido à identidade invariável do objeto da sua devoção. O homem que sofre do sentimento de culpa manifesta uma forma especial de amor-próprio. Em todo o vasto universo, o que lhe parece de maior importância é que ele seja virtuoso. Um grave defeito de algumas religiões tradicionais é o facto de terem encorajado esta forma particular de egoísmo.

O homem feliz é o que vive objetivamente, o que tem afeições livres e interesses vastos, o que garante a sua felicidade com esses interesses e afeições, pois eles, por seu turno, tornam-se objeto de interesse e afeição para muitos outros. Receber afeição é uma poderosa causa de felicidade, mas o homem que pede afeição não é o que a recebe. O homem que recebe afeição, falando de uma maneira geral, é aquele que a dá. Mas é inútil tentar dá-la com o mesmo cálculo com que se empresta dinheiro a juros, pois uma afeição calculada não é sincera e não é sentida como tal por quem a recebe”.

(Bertrand Russell, *A conquista da felicidade*, trad. José António Machado, introd. Daniel C. Dennett, Machado, Lisboa: Relógio D’Água, pp. 176-77.)

Em 1960, Bertrand Russell (1872-1970), filósofo, matemático, escritor e activista político – entre outras facetas –, recipiente do Prémio Nobel de Literatura de 1950, aborda vários temas numa entrevista filmada digna de conhecer. Descobri hoje de manhã. Continuo sob o impacto da personalidade indagadora, profunda e serena deste pensador que responde a uma série de perguntas que lhe são feitas quase à queima-roupa (sendo

a primeira; “What Is Philosophy?”) e a que Russell responde com grande argúcia.

No início da entrevista, Russell afirma: “There are things we thought we knew, and don’t know.” Noutra passagem da entrevista, afirma: “If you’re certain, you’re certainly wrong ...”

A estimar: a lucidez das suas afirmações, a sabedoria que elas encerram e a honestidade intelectual que deixam transparecer.

Ver: <<https://www.youtube.com/watch?v=gvOczQ32Fw>>

### **Em torno de Bertrand Russell: um artigo da sua autoria:**

- O artigo “On Denoting”, de 1950, da autoria de Russell, considerado como sendo um trabalho filosófico paradigmático na história da filosofia: <<http://www.uvm.edu/~lдерosse/courses/lang/Russell%281905%29.pdf>>

### **Em torno do Bertrand Russell, recipiente do Prémio Nobel de Literatura (1950):**

- Bertrand Russell (biografia): <[http://www.nobelprize.org/nobel\\_prizes/literature/laureates/1950/russell-bio.html](http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/literature/laureates/1950/russell-bio.html)>
- Lição Nobel: “What Desires Are Politically Important?”: <[http://www.nobelprize.org/nobel\\_prizes/literature/laureates/1950/russell-lecture.html](http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/literature/laureates/1950/russell-lecture.html)>

### **Em torno de Russell, co-fundador da “analytic philosophy”:**

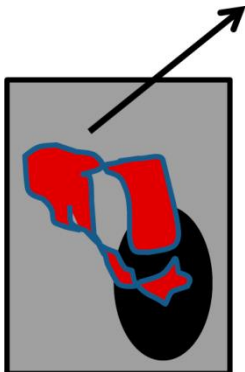
- <<http://www.iep.utm.edu/analytic/>> (Internet Encyclopedia of Philosophy)

### **Bertrand Russell, *Bertrand Russell Speaks His Mind*: dois excertos**

“I think philosophy has two uses really. One of them is to keep alive speculation about things that are not yet amenable to scientific knowledge; after all, scientific knowledge covers a very small part of the things that interest mankind and ought to interest them. There are a great many things of immense interest about which science, at present at any rate, knows little and I don’t want people’s imaginations to be limited and enclosed within what can be now known. I think that to enlarge your imaginative view of the world in the hypothetical realm is one of the uses of philosophy. But there’s another use that I think is equally important, which is to show that there are things which we

thought we knew and don't know. On the other hand, philosophy is to keep us thinking about things that we may come to know, and on the other hand to keep us modestly aware of how much that seems like knowledge isn't knowledge." (...)

"A great many people write to me saying they are now completely puzzled as to how they ought to conduct themselves, because they have ceased to accept the traditional signposts to right action and don't know what others to adopt. I think that the sort of philosophy I believe in is useful in this way: that it enables people to act with vigour when they are not absolutely certain that that is the right action. I think nobody should be certain of anything. If you're certain, you're certainly wrong, because nothing deserves certainty, and so one ought always to hold all one's beliefs with a certain element of doubt and one ought to be able to act vigorously in spite of the doubt. After all, this is what a general does when he is planning a battle. He doesn't quite know what the enemy will do, but if he's a good general he guesses right. If he's a bad general he guesses wrong. But in practical life one has to act upon probabilities, and what I should look to philosophy to do is to encourage people to act with vigour without complete certainty." (Bertrand Russell, *Bertrand Russell Speaks His Mind*, Cleveland; Nova Iorque: The World Publishing Company, 1960, pp. 12, 17.)



## 26. Glenn Gould: pianista, compositor, escritor, pedagogo

**Em torno da imaginação, da cultura musical e da especificidade pós-biológica da espécie humana através das palavras e da mestria do pianista e compositor Glenn Gould**

Hoje partilho convosco um vídeo deste pianista ímpar.

Explorar: o pianista, compositor e escritor de origem canadiana Glenn Gould (1932-1982):

Ler: Dois excertos de um discurso proferido por Gould em 1964, no Royal Conservatory of Music, da Universidade de Toronto, aos finalistas, intitulado “Advice to a Graduation” (nomeadamente, Gould a abordar o tema da imaginação, i.e., o seu papel e lugar na especificidade cognitiva e pós-biológica da espécie humana):

<<https://www.collectionscanada.gc.ca/glenn Gould/028010-4020.06-e.html>>:

- “It is this: that you should never cease to be aware that all aspects of the learning you have acquired, and will acquire, are possible because of their relationship with negation – with that which is not, or which appears not to be. The most impressive thing about man, perhaps the one thing that excuses him of all his idiocy and brutality, is the fact that he has invented the concept of that which does not exist. “Invented” is perhaps not quite the right word – perhaps “acquired” or “assumed” would be more acceptable – but “invented,” to return to it, somehow expresses more forcefully, if not quite accurately, the achievement that is involved in providing for an explanation for mankind, an antithesis involved with that which mankind is not.”

- “You don’t have to duplicate the eccentricity of my experiment to prove this true. You will find it to be true, I think, so long as you remain deeply involved with the processes of your own imagination – not as alternative to what seems to be the reality of outward observation, not even as supplement to positive action and acquisition, because that’s not the way in which the imagination can serve you best. What it can do is to serve as a sort of no man’s land between that foreground of system and dogma, of positive action, for which you have been trained, and that vast background of immense possibility, of negation, which you must constantly examine, and to which you must never forget to pay homage as the source from which all creative ideas come.”

Ver: <<https://www.youtube.com/watch?v=CrPrJ0ih8Kc>>

(Glenn Gould a tocar as *Variações Goldberg* de Johann Sebastian Bach (1685-1750), em 1981, um ano antes da sua morte.)

Consultar:

- Bach Home Page: <<http://www.jsbach.org/>>
- Bach recordings: <<http://allofbach.com/en/>>

Apontamentos da autoria de Gould em torno das *Variações Goldberg*, escritas em 1955, à idade de vinte e três anos:

- <<https://www.collectionscanada.gc.ca/glenngould/028010-4020.04-e.html>>

Glenn Gould auto-entrevista-se:

- <<https://www.collectionscanada.gc.ca/glenngould/028010-4020.07-e.html>>

The Canadian Encyclopedia: em torno de Glenn Gould:

- <<http://www.thecanadianencyclopedia.ca/en/article/glenn-gould/>>

Uma biografia de Glenn Gould:

- <<http://www.pbs.org/wnet/americanmasters/episodes/genius-within-the-inner-life-of-glenn-gould/timeline/1735/>>

The Glenn Gould Site (EUA):

- <<http://www.glenngould.com/us/biography>>

Glenn Gould Foundation (Canadá):

- <<http://www.glenngould.ca/>>

Lê-se o seguinte na página de entrada da Glenn Gould Foundation:

The Glenn Gould Prize is awarded to an individual for a unique lifetime contribution that has enriched the human condition through the arts. Each Glenn Gould Prize Laureate also chooses an outstanding young artist to receive The City of Toronto Glenn Gould Protégé Prize.

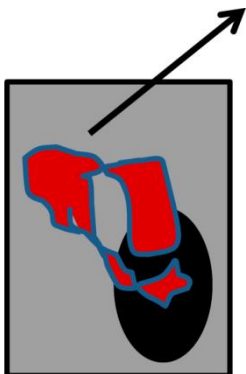
The life's work of a Glenn Gould Prize Laureate embodies this connection. Second Prize Laureate Lord Yehudi Menuhin (Great Britain) was a beloved violinist and conductor who also founded a school to nurture the talents of gifted children. Third Prize Laureate Oscar Peterson (Canada) made exceptional contributions to music and humanity as an unparalleled jazz pianist with a deep commitment to universal freedom, civil rights and mentoring youth. Sixth Prize Laureate Yo-Yo Ma (USA) is one of the most revered cellists of the modern age and founded the Silk Road Ensemble, an arts and educational organization that engages artists and audiences around the world in multicultural exchange.

## Epílogo

“As melhores emoções da nossa natureza são sentidas e examinadas e compreendidas com maior profundidade durante a maturidade, mas elas nascem e emergem em toda a sua intensidade durante a infância e a adolescência. Depois permanecem ao longo da vida, funcionando como fontes do trabalho científico.

Já tinha referido que durante os primeiros passos que conduzem ao descobrimento, o cientista ideal pensa como um poeta. Só mais tarde se espera que trabalhe como um contabilista. Falei de paixão e ambição razoável como as forças que nos conduzem ao trabalho criativo. A paixão por um tema, e digo-o de novo para o realçar, é em si mesma meritória. Pelo prazer sentido na descoberta de novas verdades, o cientista é em parte poeta, e pelo prazer sentido nas novas maneiras de expressar antigas verdades o poeta é em parte cientista. Neste sentido, a ciência e a arte criativas são fundamentalmente as mesmas”.

(Edward O. Wilson, *Cartas a um jovem cientista*, trad. Isabel Jardim, Lisboa: Clube do Autor, 2014, p. 97)



## 27. Uma hora com Noam Chomsky em torno da (nossa) contemporaneidade futura

Eis um belo exemplo de pensamento em relação ao futuro: Noam Chomsky, o filósofo, linguista e activista político, interiorizou de modo exemplar o pensamento de Kant no que respeita ao processo de (auto-) esclarecimento a nível colectivo e individual. Com efeito, Chomsky reconhece a necessidade de pensarmos de modo a desmistificar o nó fatídico de autoritarismo (tóxico e inumano) que estrangula a consciência, acabando por subalternizá-la, uma consciência que, recorde-se, deseja inerentemente a liberdade e a justiça. A razão humana é capaz, ora de conceber e praticar a acção solidária, ora de conceber e praticar a *paridade deliberativa de todos numa democracia que é tanto do espírito como de concretização política*.

Eis Chomsky a partilhar connosco o seu pensamento actual em relação ao pensar e ao agir futuros:

Noam Chomsky: WHAT about the future:

- Part I: <[https://www.youtube.com/watch?v=klzfmQ5X3\\_E](https://www.youtube.com/watch?v=klzfmQ5X3_E)>
- Part II: <<https://www.youtube.com/watch?v=TrEhm7C7xJ8>>
- Part III: <<https://www.youtube.com/watch?v=WimdhwbB8ddI>>

Entre os vários temas que aborda, destacam-se os seguintes: a ameaça da guerra atómica; a destruição do meio-ambiente; os casos singulares de Bolívia e Equador; as populações indígenas e a sua defesa do meio-ambiente perante a devastação provocada pela extracção das fontes energéticas de origem fóssil; os casos de Espanha e Irlanda na actualidade (poderia ter igualmente mencionado Portugal) sob o impacte das políticas da Banca, da Troika e da imposição de uma política de austeridade à po-

pulação em geral (ou seja, a nós todos); o caso de uma aldeia espanhola, Membrilla, nos anos trinta do século passado; a empresa Mondragón, sediada no País Basco, especificamente, a sua organização empresarial que segue, em parte pelo menos, a visão de um relacionamento laboral alternativo de cariz participativo e cooperativo entre todos.

Para explorar mais em relação à aldeia de Membrilla, Espanha, no contexto do pensamento de Noam Chomsky e da história política europeia dos séculos vinte e vinte e um, leia-se o seguinte excerto tirado da sua conferência intitulada “The Radical Intellectual”, uma conferência proferida no Haven Center, em Madison, no estado de Wisconsin (EUA), a 8 de Abril, 2010, em que refere entre outros temas: a comunidade humana tal como se configurava na pequena aldeia espanhola de nome Membrilla nos anos trinta do século vinte; o pensamento social e político dos camponeses que se concretizara na organização social e política daquela aldeia; e algumas das suas características humanas e comunitárias face ao contexto histórico e político do século vinte em Espanha, bem como na Europa em geral. Chomsky recorda a história desta aldeia no contexto da sua *Bildung* intelectual e humana:

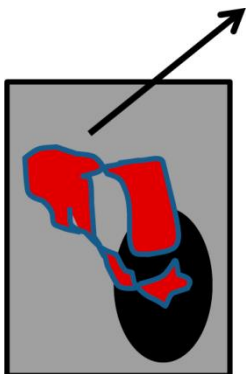
By 1941, I was spending as much time as I could in downtown Manhattan, gravitating to another group of radical intellectuals, in the small bookstores on 4th avenue run by anarchist refugees from the Spanish revolution of 1936, or the office of the Anarchist Freie Arbeiter Stimme in Union Square nearby. They too didn't fit the standard formula for intellectuals. But if by the term we mean people who think seriously about life and society, their problems and possible solutions, against a background of knowledge and understanding, then they were indeed intellectuals, impressive ones. They were quite happy to spend time with a young kid who was fascinated with the 1936 anarchist revolution, which I thought then, and still think, was one of the high points of Western civilization and in some ways a beacon for a better future. I picked up a lot of material that I used 30 years later when writing about the topic, most of it not then in print.

Among the most memorable of these materials is a collection of primary documents about collectivization, published in 1937 by the CNT, the anarchosyndicalist union that is celebrating its centenary this year. One contribution has resonated in my mind ever since, by peasants of the village of Membrilla. I would like to quote parts of it:



“In [the] miserable huts [of Membrilla] live the poor inhabitants of a poor province; eight thousand people, but the streets are not paved, the town has no newspaper, no cinema, neither a café nor a library ... . Food, clothing, and tools were distributed equitably to the whole population. Money was abolished, work collectivized, all goods passed to the community, consumption was socialized. It was, however, not a socialization of wealth but of poverty ... .The whole population lived as in a large family; functionaries, delegates, the secretary of the syndicates, the members of the municipal council, all elected, acted as heads of a family. But they were controlled, because special privilege or corruption would not be tolerated. Membrilla is perhaps the poorest village of Spain, but it is the most just.”

These words, by some of the most impoverished peasants in the country, capture with rare eloquence the achievements and promise of the anarchist revolution. The achievements did not of course spring up from nothing. They were the outcome of many decades of struggle, experiment, brutal repression – and learning. The concept of how a just society should be organized was in the minds of the population when the opportunity arose. The experiment in creating a world of freedom and justice was crushed all too soon by the combined forces of fascism, Stalinism, and liberal democracy. Global power centers understood very well that they must unite to destroy this dangerous threat to subordination and discipline before turning to the secondary task of dividing up the spoils. (<<http://www.chomsky.info/talks/20100408.htm>>)



**28. Glenn Gould aborda o universo musical, a estrutura harmónica e a linguagem conceptual de Bach. A música, o ser, o cosmos e o destino da humanidade. Em torno do génio.**

“Génio”

“Quando num individuo se dá um desenvolvimento das faculdades mentaes de integração, sem que haja um desenvolvimento paralelo das faculdades mentaes de desintegração, esse individuo é o que se chama um homem de talento. Não havendo um desenvolvimento mais que normal das qualidades de desintegração, o maior desenvolvimento das de integração não é chamado a operar em plena força: tem plena força, mas opera mais lentamente do que poderia.

Quando, porém, com esse grande desenvolvimento das qualidades de integração coexista um desenvolvimento igualmente grande das de desintegração – isto é, uma psychonevrose –, as qualidades de integração passam a funcionar rápida e profundamente, para se não deixarem arrastar pelas outras. Dá-se, pelo equilíbrio hypersão de um phenomeno mórbido, uma hyperharmonia do espirito. A essa hyperharmonia chamamos genio”.  
(Fernando Pessoa, Escritos sobre génio e loucura, Tomo I, ed. Jerónimo Pizarro, Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 2006, pp. 78-79.)

Convido-vos a ver, ouvir e reflectir sobre o seguinte vídeo em que o pianista e compositor Glenn Gould (1932-1982) apresenta ao público televisivo canadiano elementos do seu próprio pensamento complexo relativamente à linguagem musical de Bach.

Ver: <<https://www.youtube.com/watch?v=crQ8YEUKUjg>>

Eis-nos defronte de um génio a falar de outro génio.

O impacte é forte. A singularidade da inteligência de Gould atinge o seu paroxismo, julgo, precisamente na sua capacidade de comunicar a síntese da sua aprendizagem em relação a Bach de modo, ora lúcido e cristalino, ora contagioso e comovente.

Como definir a genialidade?

- Um estado de totalidade expressiva ou de comunicação totalmente desimpedida?
- Uma fluência conceptual que desemboca no real elevando-o a uma realidade de verdade a-gravítica?
- Uma permeabilidade do ser perante o cosmos até se fundir com o seu pulsar íntimo?
- Um estado de consciência que atinge a metáfora absoluta, i.e., onde substância concretizada e trajectória imaginativa se sintonizam?
- Ou, antes, onde uma parcela do real se encontra restituída ao seu momento de génese pela inteligência humana a que, à míngua doutros termos mais exactos ao nosso alcance, chamamos a sobre-naturalidade da atenção total?
- O eros puro do pensamento?
- A lucidez totalmente desembaraçada de distracção e de imaturidade conceptual?
- A conciliação do peso do mundo com a leveza do espírito dotado das suas próprias leis gravíticas?
- O pensamento como um território de totalidade expressiva para lá de todo o mapa pré-estabelecido e convencional?
- A atmosfera pura da inteligência a interpelar-se a si própria numa linguagem incondicional, na invenção da palavra desagrilhoada?
- O mundo levado a um estado de autognose transparente mediante a circunstancialidade absoluta do ser indagador?
- A capacidade de ouvir os intervalos criados tanto entre as palavras como entre as notas musicais e de os habitar ao modo de um desdobrar total do ser?
- O diálogo perfeito entre a pergunta e a resposta, entre o inalar e o exalar, entre o estar acordado e o estar (integralmente) desperto, entre o viver e o pensar?

Por último, convido-vos a ouvir a seguinte gravação das *Seis Partitas* de Bach (1685-1750), publicadas entre 1726-30, tocadas aqui por Gould:

Escutar: <<https://www.youtube.com/watch?v=o6AVYXxR6-U>>

Ler em torno das *Seis Partitas*:

- <[http://imslp.org/wiki/Main\\_Page](http://imslp.org/wiki/Main_Page)> (Petrucci Music Library)
- <[http://imslp.org/wiki/6\\_Partitas,\\_BWV\\_825-830\\_\(Bach,\\_Johann\\_Sebastian\)](http://imslp.org/wiki/6_Partitas,_BWV_825-830_(Bach,_Johann_Sebastian))>
- <<http://www.music.qub.ac.uk/~tomita/essay/CU1-e.html>> (um ensaio sobre esta composição da autoria de Yo Tomita)

### **Ainda em torno das Seis Partitas de Bach:**

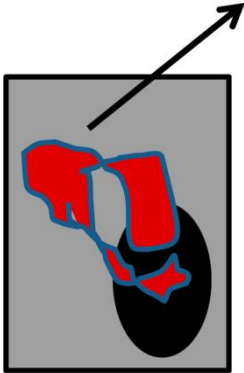
A aclamada pianista de origem portuguesa, Maria João Pires (n. 1944), gravou estas *Seis Partitas* em 1995.

Ler a biografia de Maria João Pires:

- <http://www.deutsche Grammophon.com/en/artist/pires/biography>

Entrevista a Maria João Pires:

- <http://www.artsjournal.com/condemned/2012/05/maria-joao-pires-why-the-pianisthumanitarian-is-eternally-angry-at-chopin/>



**29. Thoughts on thought and being. The nature of thoughtful being. On being lost and our way in the world. Variations on a theme by Antonin Artaud.**

“In other terms, the theater must pursue by all its means a reassertion not only of all the aspects of the objective and descriptive external world, but of the internal world, that is, of man considered metaphysically. It is only thus, we believe, that we shall be able to speak again in the theater about the rights of the imagination. Neither humor, nor poetry, nor imagination means anything unless, by an anarchistic destruction generating a prodigious flight of forms which will constitute the whole spectacle, they succeed in organically reinvolving man, his ideas about reality, and his poetic place in reality.”

“Without an element of cruelty at the root of every spectacle, the theater is not possible. In our present state of degeneration it is through the skin that metaphysics must be made to re-enter our minds.” (Antonin Artaud, *The Theater and Its Double*, trad. do francês Mary Caroline Richards, Nova Iorque: Grove Weidenfeld, 1958, pp. 93, 99.)

- We would not seek for home if we were not homeless.
- We would not grow into self if we were not also the place of many unselvings.
- We would not seek the promised nurturance of life if we had not known its malevolent potency.
- We would not mask ourselves if not to unmask our truths.
- The world is a mask. Thought is a mask. Consciousness is a mask. Our answers are a mask.

- A question, once uttered, pierces the skin of language.
- Language is an emanation of eros: it belongs to the phenomenon of proximity. (We are bearers of horizons of proximity.) A state of sudden nearness is an event of rescued being: being rescued from the thin stilts of arrogance and monologue.
- (We see best without the lens of immediate ego.)
- We remove our mask for the other: the other (who resides within the mirror).
- The other is the mind heated to magmatic flow. It is being amplified and accelerated.
- Our visions are visionary because they reach us from afar. We recognize them as uncanny guests. In fact, these visions occur continually before our eyes. They reveal the groundswell of *here and now*, circumstance, and sentience.
- We starve for presence beyond the quotidian march and circadian debt.
- (Our hours are the marrow of time: we want more than the cannibalism of clocks.)
- Time spins like a sphere poised on a spider's carapace. It spins effortlessly. It spins on the surface of our seconds. It spins with and without our tumult. It spins on and within our thoughts.
- We see the spider's web. (We do not see the sphere.)
- Our language would not express the conditional if we were not ourselves conditional, i.e., conditionality itself. (What would we do if we could see the spider, the carapace, and the spinning non-object of time? How would we change? What would we bring back from the wordless spider?)
- Life comes to us from afar. Only in that way can it be real. Life emerges from an alien source. Is it a gift? Perhaps. (Or perhaps it is closer to a summons, an uninsured accident, an act of ongoing, implausible reparation. Kafka knew this.)
- For us today, what is required is to go on, continue, persist. Don't ask why. You will never fully know why.
- Life melts stone as if it were skin on bone. *Life holds a knife to our throat. It demands we speak.*

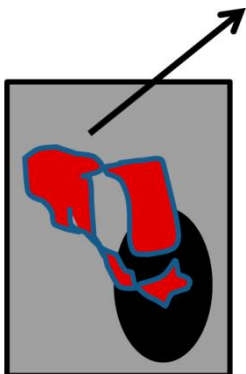
- Only because it is not ours – only in that way – is life real: crushed pigments and stampeding heart left at a crossroads.
- (One day we will disappear like onrushing birds before unbearable vulnerability.)
- We have had one Eden? No. We have had many. Yet each one is the simulacrum of a still unknown garden. Ours has no trees: it has towers. They are built with the uneven eyesight of extended being and the faulty engine of compassion.
- We are not home. We are often not even on our way. We have long been busy with forgetting who and what we are.
- (Many will teach you to forget. What you remember you must bring as close as possible to choice.)
- We think because we are fundamentally in trouble.
- Thought is the mind writing itself.
- The event of language is being's first draft.
- Writing unwrites the text of unquestioned living. (We have always misread our illness.)
- Life is vertiginous happenstance. We co-occur with it. It inheres in us, but we do not dwell there.
- (A stone dwells. A tree dwells. A shadow dwells.)
- I am I and you are you, but we are not where you and I either stand or are.
- We are also this: the interval of *elsewhere* and *nearby*.
- We are consciousness in motion. Hunger moves us. (Hunger invented us.)
- To be is not to be: between “be” and “not” spans the interval of our embodied selves.
- The interval vibrates and will finally come to rest. (Nearby we hear the spinning carapace: it wears our skin.)
- We desire to become what we already are (which eludes us) or what lies concealed in the other (i.e., in the other who does not know us).
- The other is absolute interval: pure distance and proximity. Together they unmask our burning mouths, the blazing wilderness within our eyes and ears, the profane riots of libido and art.

- For now, we are ever within our (metaphysical) hand's reach.
- One day we will understand this: thought, being, and consciousness are where awe and atom perpetually meet.

## Epílogo

“Dizemos que a Metafísica consiste na procura pelo homem de uma orientação radical para a sua situação. Mas, isto supõe que a situação do homem – isto é, a sua vida – consiste numa radical desorientação. Não que o homem, na sua vida, se encontre desorientado de forma parcial, neste ou naquele aspecto, nos seus negócios, no seu caminhar pela passagem, na política. Aquele que se desorienta no meio de um campo, procura um mapa, uma bússola, ou pergunta a um transeunte, e isto basta para se orientar. A nossa definição pressupõe, pelo contrário, uma desorientação total, radical, quer dizer, não que aconteça ao homem desorientar-se, perder-se na sua vida, mas que a situação do homem, a vida, *é* desorientação, *é* estar perdido – e, por isso – existe a Metafísica”. (Ortega y Gasset, “Sobre o estudar e o estudante”, cit. in *Quatro textos excêntricos*, Hannah Arendt, Eric Weil, Bertrand Russell, Ortega y Gasset, pref. e trad. Olga Pombo, Lisboa: Relógio D’Água, p. 103.)





**30. O cinema na Torre de Babel (3): *Uma outra mulher* [*Another Woman*] (1988) de Woody Allen (n. 1935). O significado de fragmento e de totalidade n’*Uma outra mulher*: imagens de morte e transfiguração.**

*para a Eduarda*

*(“I closed the book and felt a strange mixture of wistfulness and hope, and I wondered if a memory is something you have or something you’ve lost, and for the first time in a long time I felt at peace.”)*

Woody Allen: “[T]he great idea for me was hearing conversations through the wall, which could be played for comedy, which I later did in the musical [*Everyone Says I Love You*, 1996] or for this. The metaphor for me at the time seemed that she was a cold woman who didn’t want to face up to anything bad in her life, or didn’t want to hear anything bad and avoided everything and finally she came to a point where she couldn’t avoid it anymore and she was starting to hear it coming through the wall. It was the kind of drama that interested me, that kind of odd, poetic, metaphoric drama. It was hard to handle. I did the best I could with it” (Eric Lax, *Conversations with Woody Allen, His Films, the Movies, and Moviemaking*, Nova Iorque: Alfred A. Knopf, 2009, p. 354).

Numa cena fulcral do filme *Another Woman* [*Uma outra mulher*] a personagem principal do filme folheia um exemplar de um volume de poesia do poeta alemão Rainer Maria Rilke (n. Praga, situado no então Império Austro-Húngaro, 1875 – m. Sanatório Valmont, Suíça. 1926) que pertencera à sua mãe falecida há muitos anos. Lê então, em monólogo interior, os últimos versos de “Archaic Torso of Apollo”:

## Archaic Torso of Apollo

We cannot know his legendary head  
 with eyes like ripening fruit. And yet his torso  
 is still suffused with brilliance from inside,  
 like a lamp, in which his gaze, now turned to low,

gleams in all its power. Otherwise  
 the curved breast could not dazzle you so, nor could  
 a smile run through the placid hips and thighs  
 to that dark center where procreation flared.

Otherwise this stone would seem defaced  
 beneath the translucent cascade of the shoulders  
 and would not glisten like a wild beast's fur:  
 would not, from all the borders of itself,  
 burst like a star: for here there is no place  
that does not see you. You must change your life.

(Rainer Maria Rilke, "Archaic Torso of Apollo", trad. Stephen Mitchell:  
<http://www.poets.org/poetsorg/poem/archaic-torso-apollo>)

Eis-nos perante o nó dramático do filme: por um lado, o torso arcaico de Apolo (o deus da luz, da verdade e das artes proféticas, da poesia e da música) e, por outro, Marion Post, professora de filosofia que, aos cinquenta anos, está a dar início a uma sabática durante a qual pensa escrever um volume sobre o filósofo Martin Heidegger (1889-1976), um volume que, pelo seu tema densamente conceptual e de elevada abstracção intelectual, se traduzirá numa exigente disciplina intelectual e uma solidão auto-imposta a que Marion está, afinal de contas, bem familiarizada, pois é como ela própria decidiu organizar a sua vida adulta, adoptando perante o mundo, os outros e si mesma o olhar distanciado do erudito, a atitude intelectual de quem se julga superior aos outros seres por estes se entregarem às imprevisibilidades do sentir. O nó dramático – vê-se bem neste filme de prodigiosa contenção e subtiliza psicológica – reside no conflito que se desenvolverá gradualmente ao longo do filme no interior desta personagem, que o filme discretamente comunica em linguagem simbólica, i.e., articulada entre a luz e a destruição, entre uma vida truncada e uma vida permeável às fugazes mas reais dádivas da vida enquanto não se lhe impõe a lei da destruição absoluta, que é o tempo.

O *pathos* do filme, o seu centro de gravidade dramático, pode plausivelmente desdobrar-se a partir da leitura deste poema, portanto, e, em

particular, a partir dos versos (aqui sublinhados) lidos pela protagonista d' *Uma outra mulher*. Nesses dois versos, “for here there is no place/that does not see you. You must change your life”, apercebemo-nos do carácter emblemático da injunção rilkeana de mudarmos de vida. À luz da invocação por Rilke da beleza do torso de Apolo (que funciona como uma imagem da vida plena, mesmo na sua truncada manifestação de estátua acéfala), pressente-se o significado desta exigência de transformação pessoal. O torso de Apolo – i.e., o que resta da estátua há longa data fragmentada – traduz ainda de modo subtil mas poderoso a presença fecunda e radiosa do deus antigo, uma presença, portanto, que transcende o seu actual estado de escultura mutilada... pelo tempo.

Eis, então, a questão: a estátua de Apolo referida no poema de Rilke, à semelhança da vida de Marion Post, são representações (uma poético-escultural, a outra filmico-narrativa) de uma lei fundamental que condiciona a vida, quer a dos deuses, quer a dos seres humanos. A lei reza: defrontamo-nos, sempre e sem apelo, com uma encruzilhada e uma escolha: a de escolhermos a via de mais vida ou a de menos vida, a de transcendermos a destruição do ser sob a lei do tempo (corrosivo até em relação à imagem esculpida de um Apolo imortal) pela aceitação de uma vida humana finita que possa incluir, apesar desta mesma finitude, a acção consoladora da amizade, amor e comunhão passional e intelectual. O poema aponta para a totalidade existencial a que tem acesso o ser humano quando assume *o risco de estar realmente na vida*. Em contrapartida, a vida de Marion Post revela-se ter sido durante grande parte da sua vida (que descobrimos mediante *flashbacks* habilmente construídos de modo a aprofundar o drama em jogo) *uma vida fragmentada (compartimentalizada), passionalmente árida e intelectualmente remota*. O poema, sendo o predilecto da mãe de Marion, funciona, na economia visual e narrativa do filme, não só como um texto que invoca a origem transcendental do ser no Belo e no Eterno (que pertencem, afinal, ao tecido terrestre da vida) mas, também, como uma imagem do *agon* entre a vida e a morte que todo o ser humano trava no íntimo dos seus dias e nos interstícios da sua consciência.

Há, na verdade, vidas que preferem habitar nos arredores bem jardnados (mas sem oxigénio) da morte; seres que recusam o risco e a aventura da vida; homens e mulheres que escolhem a via da sua própria alienação e mutilação interior. São, por assim dizer, estátuas arruinadas pelo tempo também, ao modo do Apolo do poema. Contudo, a diferença entre tais seres e o deus Apolo reside no facto de que a escultura vê a sua frágil materialidade transfigurada pelo olhar do poeta. À escultura de Apolo é restituída a dimensão divina que o deus antigo simboliza. Por via da visão

amorosamente extática do poeta vislumbra-se novamente o significado da escultura como manifestação daquela totalidade vital que subjaz à vida e que, em última instância, os poetas têm por missão resgatar do nada. Trata-se de uma apreensão da totalidade vital que a protagonista do filme de Allen deve redescobrir para lá das suas *ilusões* (de um casamento sólido e estável, da viabilidade a longo termo de uma vida rigidamente compartimentalizada), ilusões provenientes da sua vida intelectual a predominar tiranicamente sobre a sua vida emocional e do seu subsequente distanciamento emocional perante a urgência com que a vida chega a todos, i.e., à queima-roupa.

O filme – *a nível dos espaços domésticos* (por exemplo, o corredor no interior da casa de Marion e seu marido, o apartamento alugado por Marion a fim de escrever o volume, situado ao lado do consultório de um psicoterapeuta cujas conversas ela consegue ouvir, o espaço da sala onde, à medida que ouve as palavras desesperadas da personagem Hope do outro lado da parede, anda de um lado para outro da sala qual animal enjaulado – como se a Marion fosse um ser a aperceber-se nesse mesmo instante de que está enterrada em vida pelas ilusões que já não a podem sustentar), *a nível pictórico* (o quadro do pintor de origem austríaca, Gustav Klimt (1862-1918), intitulado “Esperança”) e *a nível dramático* (o encontro entre a Marion e a Hope – sendo esta, na verdade, a personificação de uma *outra mulher* –, especificamente, uma jovem grávida em plena crise psicológica) – assinala a encruzilhada entre a via de mais vida e a de menos vida. As imagens e os diálogos do filme orbitam precisamente em torno desta encruzilhada e desta escolha.

Ora, na verdade, o filme narra um caso de infidelidade marital por parte de Ken, o marido de Marion; há, sim, outras figuras femininas que, de um modo ou de outro, encarnam *outras mulheres* que se relacionam amorosamente com os personagens do filme. Contudo, a *outra mulher* de que se trata essencialmente aqui é essa *outra mulher* que é a própria Marion: uma *outra mulher* cuja plena expressão existencial ela própria suprimiu, ou abandonou, ou esqueceu, ou perdeu de vista. Eis-nos, com a Marion, defronte de uma encruzilhada: mais vida ou menos vida, i.e., uma vida mais plenamente integrada ou – o costume – uma vida emocional e intelectualmente remota? Incumbe a Marion entender estas outras mulheres como – para além da sua respectiva especificidade dramática na economia do filme – retratos de emotividade e conflito, de desejo e paixão que ela própria deverá, por sua vez, assumir no contexto da sua vida a fim de atingir, se não a totalidade vislumbrada pelo olhar poético de Rilke perante a estátua de um Apolo restituído à sua arcaica realidade transcendente, então, num plano estritamente terreno, uma vida mais psi-

quicamente integrada, de relacionamento emocionalmente mais honesto, de um encontro renovador com as pessoas da sua vida.

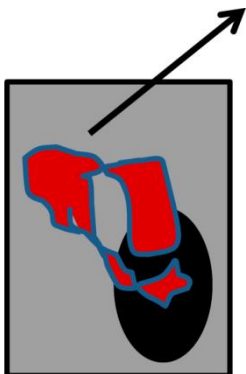
Só assim as estátuas voltam a andar radiosamente à face da Terra.

<p>Portais em torno do realizador:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• <a href="http://www.woodyallenpages.com/~">http://www.woodyallenpages.com/~</a></li> <li>• <a href="http://worldcat.org/identities/lccn-n79-90269">http://worldcat.org/identities/lccn-n79-90269</a></li> <li>• <a href="http://sensesofcinema.com/2003/great-directors/allen/">http://sensesofcinema.com/2003/great-directors/allen/</a></li> <li>• <a href="http://www.woodyallen.com/projects.html">http://www.woodyallen.com/projects.html</a></li> <li>• <a href="http://en.wikipedia.org/wiki/Woody_Allen">http://en.wikipedia.org/wiki/Woody_Allen</a></li> <li>• <a href="http://en.wikipedia.org/wiki/Woody_Allen_filmography">http://en.wikipedia.org/wiki/Woody_Allen_filmography</a></li> </ul>	<p>Portais em torno do filme:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• <a href="http://www.imdb.com/title/tt0094663/">http://www.imdb.com/title/tt0094663/</a></li> <li>• <a href="http://www.everywoodyallenmovie.com/post/another-woman/">http://www.everywoodyallenmovie.com/post/another-woman/</a></li> <li>• <a href="http://en.wikipedia.org/wiki/Another_Woman">http://en.wikipedia.org/wiki/Another_Woman</a></li> <li>• <a href="http://www.siu.edu/~ejoy/SIUEColloquiumEssay08.htm">http://www.siu.edu/~ejoy/SIUEColloquiumEssay08.htm</a></li> <li>• <a href="http://www.woodyallenpages.com/2012/12/very-little-to-love-another-woman-the-woody-allen-pages-review/">http://www.woodyallenpages.com/2012/12/very-little-to-love-another-woman-the-woody-allen-pages-review/</a></li> </ul>
---	---

### Alguma bibliografia

- Harry M. Abrams, *Woody Allen at Work: the Photographs of Brian Hamill*, Nova Iorque: Inc., Publishers, , 1995.
- Woody Allen, *The Complete Prose of Woody Allen*, Picador 1992.
- Robert Benayoun, *The Films of Woody Allen*, Nova Iorque: Harmony Books, 1985.
- Stig Björkman, *Woody Allen on Woody Allen*, Faber and Faber, 1994.
- Douglas Brode, *Woody Allen: His Films and Career*, New Jersey: Citadel Press, 1985.
- Tim Carroll, *Woody and his Women*, Little, Brown and Company, 1993.
- Sam B. Girgus, *The Films of Woody Allen*, Cambridge University Press, 1993.
- Eric Lax, *Woody Allen: A Biography*, Vintage Books, 1992.
- Sander H Lee, *Woody Allen's Angst – Philosophical Commentaries on His Serious Films*, North Carolina: McFarland & Co., 1997.
- Marion Meade, *The Unruly Life of Woody Allen – A Biography*, Cooper Square Press, 2000.

- Miles Palmer, *Woody Allen: An Illustrated Biography*, Proteus, 1980.
- Stephen J. Spignesi, *The Woody Allen Companion*, Universal Press Syndicate Company, 1992.
- Maurice Yacowar, *Loser Take All: the Comic Art of Woody Allen*, Roundhouse Publishing, new expanded edition, 1991.



### 31. Um matemático e um físico na encruzilhada da história da humanidade

Em Julho 1955, Bertrand Russell (filósofo e matemático) e Albert Einstein (o físico teórico que transformou a nossa conceptualização cosmológica), em conjunto com outros cientistas (ver os signatários no final do Manifesto), escrevem um documento na sequência da sua constatação de que a história da humanidade se encontrava radicalmente alterada a partir do momento de a bomba atómica se ter desenvolvido e entrado no arsenal guerreiro. (Estamos num momento histórico posterior às duas bombas largadas sobre as cidades japonesas de Hiroxima e Nagasáqui, bem como após os testes nas ilhas Bikini, no Oceano Pacífico, que demonstraram a potência destrutiva das bombas “H” e de outras ainda muito mais letais.)

Os autores do Manifesto assinalam a situação radicalmente alterada da história humana: os interesses de carácter meramente nacional, as tradições políticas, a natureza da guerra e da paz e a consciência colectiva da espécie encontravam-se doravante confrontados com novos desafios políticos e éticos. A humanidade confronta-se com uma escolha radical nova: dedicar-nos-emos à construção de uma comunidade mundial diferenciada mas, ao mesmo tempo, ciente de pertencer a um legado biológico e cognitivo comum ou, alternativamente, continuaremos a agir de acordo com as antigas paixões conducentes a conflitos e a guerras que, a partir de agora, têm como consequência cada vez mais iminente a destruição da nossa espécie e do planeta em si?

Eis um texto de suma importância na história da consciência humana nesta modernidade de que somos todos legatários e participantes:

**The Russell-Einstein Manifesto (excerto):** <<http://pugwash.org/1955/07/09/statement-manifesto/>>

9 July 1955

In the tragic situation which confronts humanity, we feel that scientists should assemble in conference to appraise the perils that have arisen as a result of the development of weapons of mass destruction, and to discuss a resolution in the spirit of the appended draft.

We are speaking on this occasion, not as members of this or that nation, continent, or creed, but as human beings, members of the species Man, whose continued existence is in doubt. The world is full of conflicts; and, overshadowing all minor conflicts, the titanic struggle between Communism and anti-Communism.

Almost everybody who is politically conscious has strong feelings about one or more of these issues; but we want you, if you can, to set aside such feelings and consider yourselves only as members of a biological species which has had a remarkable history, and whose disappearance none of us can desire.

We shall try to say no single word which should appeal to one group rather than to another. All, equally, are in peril, and, if the peril is understood, there is hope that they may collectively avert it.

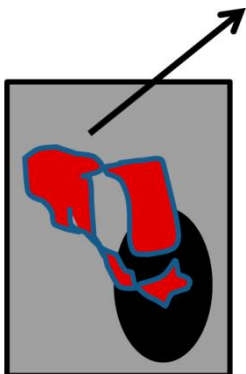
We have to learn to think in a new way. We have to learn to ask ourselves, not what steps can be taken to give military victory to whatever group we prefer, for there no longer are such steps; the question we have to ask ourselves is: what steps can be taken to prevent a military contest of which the issue must be disastrous to all parties?

## Epílogo

Documentário: *Radio Bikini* (realizador: Robert Stone, 1988):

Ver: <[www.youtube.com/watch?v=kmyH0cNVhyA](http://www.youtube.com/watch?v=kmyH0cNVhyA)>





### **32. A escrita: entre *isto* e *aquilo***

Tu: – Por que escreves? –

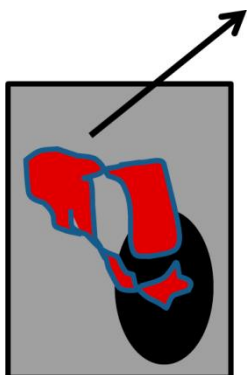
Eu: – Escrevo para reter momentaneamente o que por natureza é efémero. –

Tu: – O que é isso? –

Eu: – Um copo com água que quase transborda. Um pensamento que nos abranda os passos e é a seguir esquecido. O remorso de não ter dito «sim». Uma poeira que se levanta e depois assenta sem sabermos bem onde (porque não tem poiso final, fazendo apenas um remoinho fugaz). –

Tu: – Valerá a pena? –

Eu: – Não sei. Porventura sabes tu fazer melhor com este magma que nos queima por dentro a que chamamos tempo? –

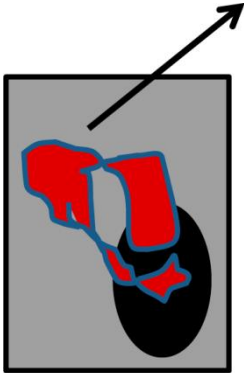


### 33. Um pensamento fugaz: em torno da lógica institucional

Por um lado, testemunhamos a obsolescência, até, a patologia patente na lógica institucional da sociedade actual; por outro, a abundância imaterial que nos caracteriza, que faz com que nasçamos continuamente *para* a humanidade de que somos, ora os criadores, ora os legatários. A única missão pedagógica digna do nome, portanto, reside nisto, ao que parece: restituir à consciência o que a lógica institucional ofuscou ou suprimiu ou esqueceu, isto é, a nossa humana capacidade de reinventar o mundo à luz e à medida do nosso pensamento (crítico, criativo e ético). E o nosso pensamento nasce, floresce e cresce, bem entendido, na companhia e com a cumplicidade dos outros.

A humanidade, ou melhor, a humanização de cada um de nós só se pode garantir no e pelo nosso encontro com o outro, seja esse outro o «tu» que nos interpela, o mundo na sua premência quotidiana e total, a sociedade em que nos movemos e nos tornamos sujeitos, o tempo histórico que nos incumbe viver, ou nós próprios, na sua opacidade aberta e bela. (É “bela” porque, no fundo, o belo avizinha-se de uma intuição da totalidade – que nos é quase tão necessária como a água e o ar –, i.e., da vida nos seus gestos grandes e pequenos entendida como uma totalidade expansiva e tarefa sem fim.)

Eis que se trata, afinal de contas, de uma história humana condicionada se bem que não determinista: uma história humana que, a partir desses mesmos condicionalismos, não deixa nunca de ser uma invenção sem fim.



### 34. Thought, action, world and melody: a brief pedagogy of being

Thought always occurs elsewhere.

Thought *is* elsewhere. (*Elsewhere* is where we are not yet.)

Thought takes us elsewhere (because its roots are found in the creative unfinishedness of being, a state which creates movement, restiveness, and choice.)

Thought is the as-if not of logic but rather of life, or better, living. Think, then, as if the world were still to be invented and life were your brief baggage for an extended voyage.

In fact, the world is not a finished script but rather perpetual conditionality and crisis. The conditionality refers to the world as it presently *is*, which is cruelly amiss. The crisis refers to all that remains to be invented (as if the world *as it is* were stranger than fiction, even more mutilated than a child-soldier, even more life-betraying than a fanatic's hate).

*As if thought exerted a counter-pressure on the falsely drawn borders of fact.*

*Thought belongs to the imaginative strata of existence.*

*Consciousness is the imagination's first draft.*

*Thought and the subsequent participation of thought in action are the two needles of our compass.*

*Thinking and doing are like two notes within the same chord.*

*Play them separately, and the momentum of melody is impaired.*

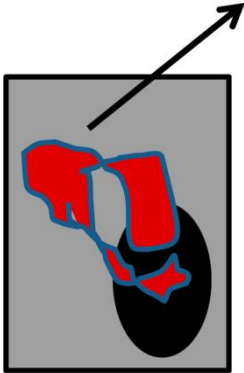
*Play them against one another, and the meaning of melody is deadened.*

*Play them without the momentum of interrogative thirst, and the purpose of life is lost.*

## Epílogo

“O progresso é, sem dúvida, um dos artigos mais sérios e mais complexos que vemos oferecerem-se na feira das superstições da nossa época. A fé irracional do século XIX no progresso *ilimitado* obteve aceitação universal sobretudo graças ao assombroso desenvolvimento das ciências naturais, que, desde o despontar da época moderna, foram de facto ciências ‘universais’ e puderam, portanto, encarar como horizonte a tarefa interminável de explorar a imensidão do universo. Que a ciência, ainda que já não limitada pela finitude da terra e da sua natureza, seja suscetível de um progresso interminável está longe de ser certo; e é óbvio que, por definição, a investigação estritamente científica no campo das humanidades, as chamadas *Geisteswissenschaften* que se ocupam dos produtos do espírito humano, não pode deixar de ser limitada. (...)

O progresso da ciência não só deixou de coincidir com o progresso da humanidade (seja o que for que por este se entenda), como pode também ditar o fim da humanidade, do mesmo modo que o progresso da investigação poderá acabar na destruição de tudo o que fundamentalmente conferia valor ao saber. Por outras palavras, o progresso já não pode servir de critério de avaliação dos processos de mudança desastrosamente rápidos que deixámos que se desencadeassem”. (Hannah Arendt, *Sobre a violência*, trad. Miguel Serras Pereira, Lisboa: Relógio D’Água, [1969] 2014, pp. 37-38.)



**35. In praise of teachers (which means a fortiori also of students) and the creative principle of *same, not same***

“The Fly”

Little Fly,  
The summer’s play  
My thoughtless hand  
Has brush’d away.

Am not I  
A fly like thee?  
Or art not thou  
A man like me?

For I dance,  
and drink, and sing,  
Till some blind hand  
Shall brush my wing.

If thought is life  
And strength and breath,  
And the want  
Of thought is death;

Then am I  
A happy fly,  
If I live  
Or if I die.

(William Blake, *The Selected Poems of William Blake*, introd., notes and bibliography Dr Bruce Woodcock, Ware, Herfordshire, RU: Wordsworth Editions, 1994 and 2000, p. 76.)



Who is this no-one? S/he is a being that is without agency within the institutional logic of domination. S/he is a being who is bereft of emancipatory momentum, without effective agency within the human community. S/he is a non-being compelled to repeat a reduced history in service to a reduced script for humanity.

*The teacher is s/he who addresses all of humanity from the here-and-nowness of the classroom.*

To say that anyone can teach is to increase the inhuman in the world. It is to menace potential life with bare life, enshroud it in its own ghostly spectrality, and degrade it into the fungible and the disposable. It is to deny the subjecthood of human beings. It is to turn us:

*from creativity to mere functionality;*

*from production to reproduction;*

*from open horizon to the inhuman;*

*from creators of micro-utopia into laborers of bare life.*

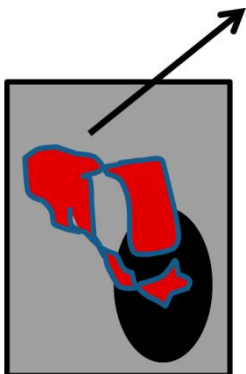
Question: what, then, is lost (besides everything) in these reduced circumstances of being?

Answer: the “divine thisness” (o “Deus-isto” proclamado por Álvaro de Campos na “Ode Marítima”) of porous being, which both *is* and *is not yet*, which embodies and transforms, which is both natural script and imaginative leap, which is both sensation and vision, which is both awareness and uncertainty, which is both *same and not-same*)

*since all that we are today is the first draft of what we’ve yet to become.*

## Epílogo

Henry A. Giroux: “If schools are under attack, what is it about them that seems so dangerous? And that question already provides a part of the answer. A part of the answer is that schools are public – they represent public spheres. A part of the answer is that schools offer the possibility for people to engage in dissent – to learn how to be critically engaged agents. School offers the possibility for dialogues, insights, knowledge that are impossible to get access to elsewhere. And schools often produce modes of sociality that are dangerous – where people work together, where people work collectively. (...) [W]e should do everything to retain public schools and make them stronger, because they are absolutely vital to any democracy.” (Petar Jandrić e Henry A. Giroux, “Pedagogy of the Precariat”, Counterpunch, 12 June 2015: <http://www.counterpunch.org/2015/06/12/pedagogy-of-the-precariat/>)



36. **Álvaro de Campos e o grande Hipnotizador. Em torno de Fernando Pessoa, Álvaro de Campos e Alberto Caeiro: um Poeta uni-plural ao serviço de um *rebooting* da consciência, para lá, e apesar, do nosso mapa cognitivo existente, traçado pela tradição, pelo hábito, pela inércia, pela ignorância, pela história, pela situação metafísica do ser humano, pela Escola que inculca formas de obsolescência cognitiva, pelos escolhos que confronta o ser ao constituir-se em sujeito, pela irreflexão do indivíduo que se julga à partida uma totalidade terminada (sem que esta seja fruto de uma ascese a exigir, por seu turno, o desmascaramento dos dados imediatos da nossa identidade a fim de ela se desdobrar de acordo com a sua abundância identitária potencial, i.e., o ser como virtualidade expressiva e totalidade imaginada – afinal, o drama-mor da condição humana –, que é, no caso de Pessoa, a totalidade heteronímica).**

“I say: the category of the subject is constitutive of all ideology, but at the same time and immediately I add that *the category of the subject is only constitutive of all ideology insofar as all ideology has the function (which defines it) of ‘constituting’ all concrete individuals as subjects.* In the interaction of this double constitution exists the functioning of all ideology, ideology being nothing but its functioning in the material forms of existence of that functioning.

In order to grasp what follows, it is essential to realize that both he who is writing these lines and the reader who reads them are themselves subjects, and therefore ideological subjects (a tautological proposition); i.e., that the author and the reader of these lines both live ‘spontaneously’ or ‘naturally’ in ideology in the sense I which I have said that ‘man is an ideological animal by nature’.



But to recognize that we are subjects and that we function in the practical rituals of the most elementary everyday life (the hand-shake, the fact of calling you by your name, the fact of knowing, even if I do not know what it is, that you ‘have’ a name of your own, which means that you are recognized as a unique subject, etc.) – this recognition only gives us the ‘consciousness’ of our incessant (eternal) practice of the mechanism of recognition – its consciousness, i.e. its *recognition* – but in no sense does it give us the (scientific) *knowledge* of the mechanism of this recognition. Now it is this knowledge that we have to reach, if you will, while speaking in ideology, and from within ideology we have to outline a discourse which tries to break with ideology, in order to dare to be the beginning of a scientific (i.e., subject-less) discourse on ideology.” (Louis Althusser, *On Ideology*, Londres: Verso, 2008, p. 45.)

**Em torno do pensamento de Álvaro de Campos, o heterónimo de Fernando Pessoa que era engenheiro naval, mártir da modernidade e peregrino à boleia pelo universo visível e invisível, terrestre e cósmico, moderno e metafísico.**

Pessoa é o poeta-guardião das metamorfoses (as que ocorrem entre o nosso eu-mesmo e os outros que se encerram igualmente no nosso eu; entre a tradição e a modernidade; entre a ostensiva solidez do mundo e a volatilidade do mundo que se abre ao novo, ao diferente, ao inédito; entre a memória das gerações (a que as gerações nos legam) e a des-memória, ou melhor, a memória transfigurada, hoje em dia veiculada mormente pela evolução técnico-científica; entre a nossa identidade de raiz espiritual, mítica e poética e a nossa identidade emergente passada pelo crivo do inédito da nossa própria invenção; entre o passado e o futuro; entre o ego e o absoluto. A obra de Pessoa abrange tudo...

Álvaro de Campos afirma o seguinte na obra intitulada *Notas para a Recordação do meu Mestre Alberto Caeiro*:

Para mim o universo é apenas um conceito meu, uma síntese dinâmica e projectada de todas as minhas sensações. Verifico, ou cuido verificar, que coincidem com as minhas grande número de sensações de outras almas, e a essa coincidência chamo o universo exterior, ou a realidade. Isso nada prova da realidade absoluta do universo porque existe a hipnose colectiva. Já vi um grande hipnotizador obrigar um grande número de pessoas ver, positivamente ver, a mesma hora falsa em relógios que o não estavam. Concluo daqui a existência de um Hipnotizador supremo, a quem chamo Deus, porque consegue impor a sua

sugestão à generalidade das almas, as quais, contudo, não sei se ele criou ou não criou, porque não sei o que é criar, mas que é possível que criasse, cada uma para si mesma, como o hipnotizador me pode sugerir que sou outra pessoa ou que sinto uma dor que eu não posso dizer que não sinto, pois que a sinto. Para mim ser “real” consiste em ser susceptível de ser experienciado por todas as almas: e isto obriga-me a acreditar num Hipnotizador Infinito, pois criou uma sugestão chamada universo capaz de ser experienciado por todas as almas, não só reais, mas até *possíveis* (54).

**Aponta-se neste momento do *post* a seguinte *aporia* ou *aporias*:**

Qual será essa linguagem efectivamente capaz de superar os condicionalismos hipnotizantes oriundos da própria consciência que nos é imanente? Será que uma tal linguagem existe? Como se poderá constituir um sujeito imune ou resistente aos efeitos hipnotizantes a que a inteligência humana se encontra sujeita? Como poderá o sujeito humano compreender de modo não equívoco o universo e o seu lugar nele? Nascemos todos já hipnotizados ou, quando mais não seja, hipnotizáveis? Haverá uma linguagem “científica” (i.e., um discurso sem sujeito constituído *a partir da* sua imbricação na hipnose ideológica que inicialmente constituiu o sujeito como sujeito, um discurso científico e posicionamento crítico tributários do discurso postulado por Althusser, citado em epígrafe) que nos permita superar esta hipnose de abrangência absoluta? Segundo as supracitadas palavras de Campos, será essa hipnose abrangente consubstancial com a natureza divina (“Deus”) em si? Reflectirá um esquema cosmogónico de inspiração gnóstica (sendo um mito tributário do pensamento especulativo de Pessoa) criado (e a nós imposto) por demiurgos (leia-se, hipnotizadores) e logo materializados em mundos de realidade equívoca, i.e., insuperavelmente ilusória?

Será que a linguagem mito-poética nos dá acesso a uma inteligência maior, i.e., *des-hipnotizada* (sendo a poesia de Pessoa um exemplo de tal *mitopoeisis*, i.e., uma complexíssima estratégia discursiva no posto avançado da imaginação)? Aventa-se a seguinte hipótese: Pessoa efectua mito-poeticamente o que, em termos da investigação neurobiológica contemporânea (cf. V. S. Ramachandran et al.), apontaria para a integração paritária e total dos dois hemisférios do cérebro humano, sendo cada um dos hemisférios, de acordo com o que se sabe actualmente, especialista das suas respectivas funções e faculdades (portanto, dois hemisférios que se relacionam a nível neurológico de modo coordenado mas certamente não comutativo)?

Ou será que a máscara é infinita e o fingimento às tantas finito? Será que a inteligência humana – mesmo mediante a sua faculdade mito-poética e especulativa – produz irreversivelmente as suas próprias (kantianas) limitações? Será que o processo emancipatório do sujeito humano, anunciado pela modernidade, faz parte, por sua vez, de um animal (humano), cujas ilusões, ora o enganam, ora o medicam?

Como sempre, *ficam-nos as aporias iniciais mas agora numa nova formulação, que é o que acontece sempre que o ser humano se compromete com o elucidar (por sua vez, congenitamente incompleto) da sua existência*, i.e., vê-se confrontado com os condicionalismos que ritmam, quer os estados de graça da compreensão e da compaixão, quer os momentos de porosidade extrema que revelam o seu destino terreno:

- Que fazermos?
- Como vivermos (em comunidade, ora local, ora global)?
- Que pensarmos?
- Como comunicarmos (para que sejamos efectivamente compreendidos)?
- Contra o quê vale resistirmos?
- Em nome de quê nos superarmos continuamente a nós próprios?
- Como amarmos?

## Epílogo

“É por isso que é urgente lembrarmo-nos do grito de alerta lançado outrora – já em 1931, em *O admirável mundo novo* – por Aldous Huxley. Este último aí sustentava que, numa época de tecnologia avançada, a propaganda secreta dispunha de mil trunfos ultra-sofisticados para nos influenciar. E que o maior perigo para as ideias, para a cultura e para o espírito, corria muito mais o risco de vir de um inimigo de rosto sorridente e meloso do que de um adversário que inspire o terror e o ódio.

Por esta razão, não devemos reectar, no presente, que a submissão e o controlo dos nossos espíritos (...) sejam conquistados pela força mas sim pela sedução, não sob ordem mas pelo nosso próprio anseio. Não pela ameaça de punição mas pela nossa própria sede de prazer...” (Ignacio Ramonet, *Propagandas silenciosas, Massas, televisão, cinema*, trad. Luís Filipe Sarmiento e Isabel Salvado, Porto: Campo das Letras, 2001, pp. 33-34.)

“Num grande número de domínios, a América assegurou-se do controlo do vocabulário, de conceitos e de sentido. Ele obriga a enunciar os problemas que criou com as palavras que ela própria propõe. Ela fornece os códigos que permitem decifrar os enigmas que ela própria impõe. E dispõe, para este efeito,

de muitas instituições de investigação e câmaras de ideias, para as quais colaboram milhares de analistas e de peritos. Estes produzem informação sobre questões jurídicas, sociais e económicas numa perspectiva favorável às teses neoliberais, à mundialização e aos meios de negócios. Os seus trabalhos, generosamente financiados, são mediatizados e difundidos à escala mundial.

(...)

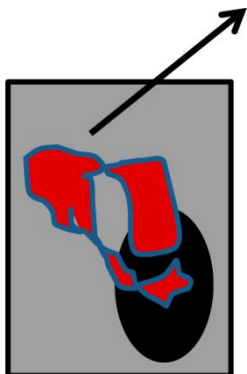
Apoiando-se no poder da informação, do saber e das tecnologias, os Estados Unidos difundem a «boa palavra» e estabelecem também, com a passiva cumplicidade dos dominados, aquilo a que se poderia chamar uma opressão afável, ou um delicioso despotismo. Sobretudo quando este poder meloso se desdobra num controlo das indústrias culturais e da dominação do nosso imaginário”. (Ignacio Ramonet, *Propagandas silenciosas, Massas, televisão, cinema*, trad. Luís Filipe Sarmiento e Isabel Salvado, Porto: Campo das Letras, 2001, pp. 28-29.)

“Os colonizados e os seus opressores sabem que a relação de domínio não se funda apenas na supremacia da força. Passado o tempo da conquista, soa a hora do controlo dos espíritos. E tanto melhor se domina quanto o dominado permaneça inconsciente desse domínio. Daí a importância da persuasão clandestina e da propaganda secreta. Uma vez que, a longo prazo, para todo o império que deseje durar, a grande aposta consiste em domesticar as almas, em torna-las dóceis, e depois subjugar-las.

Desde os anos 40, Aldous Huxley pressentia que «um Estado totalitário verdadeiramente ‘eficiente’ seria aquele em que o todo-poderoso comité executivo dos chefes políticos e o seu exército de directores tivessem o controlo de uma população de escravos, que seria inútil coagir, porque estes amariam a sua servidão. Fazer com que a amem – tal é a tarefa afectada, nos Estados totalitários de hoje, aos ministros da propaganda, aos chefes de redacção dos jornais e aos mestres-escola»<sup>4</sup>. (Ignacio Ramonet, *Propagandas silenciosas, Massas, televisão, cinema*, trad. Luís Filipe Sarmiento e Isabel Salvado, Porto: Campo das Letras, 2001, pp. 22-23.)

“A América é também a primeira potência cibernética. Ela domina as inovações tecnológicas, as indústrias digitais, as extensões e as projecções (materiais e imateriais) de toda a ordem. É o país da Web, de auto-estradas de comunicação, da «nova economia», de gigantes da informática (Microsoft, IBM, Intel) e de campeões da Internet (Yahoo, Amazon, America Online).

Por que é que uma tão esmagadora supremacia militar, diplomática, económica e tecnológica não suscita sobejas críticas ou resistências? Porque a América exerce, além disso, uma hegemonia no campo cultural e ideológico. Ela detém o domínio do simbólico que lhe dá acesso àquilo que Max Weber designa como «dominação carismática»<sup>4</sup>. (Ignacio Ramonet, *Propagandas silenciosas, Massas, televisão, cinema*, trad. Luís Filipe Sarmiento e Isabel Salvado, Porto: Campo das Letras, 2001, p. 28.)



**37. O cinema na Torre de Babel (4). *A noite de iguana* [*The Night of the Iguana*] (1964) de John Huston (1906-1987). A longa noite com pele de iguana: a vida humana como *huis-clos* e ‘broken barriers’.**

John Huston é o criador de um metafórico viveiro tropical no filme em foco. A metáfora tropical é válida, mesmo antes de o espectador vislumbrar a canicular paisagem mexicana; mesmo no meio de uma Natureza diluviana situada no estado de Virgínia onde até então o Reverendo T. Lawrence Shannon apregoava. Mesmo na igreja, onde sobe ao púlpito pela última vez no início do filme, o espectador pressente a existência de um opressivo viveiro humano, ou melhor, uma temperatura, ora sufocante, ora gélida, a oscilar de acordo com os acontecimentos vividos ao longo desta longa *noite reptiliana*. No sistema circulatório desta noite, eis uma fauna passional. Neste viveiro, descobrimos a febre e o pânico a que a fauna em questão se sujeita. Quanto ao reverendo, trata-se de um homem – patente já no início do filme – agitado, atormentado e armado de uma homilia pronunciada com o fervor de um revoltado, com o estridor de um *dies irae* a irromper da sua garganta rouca e vituperativa, que invectiva, quer o deus “senil” e “delinquente” a quem até então servia, quer os fiéis sentados à sua frente: acusadores, moralizadores, condenatórios. (Sabe-se que um encontro sexual entre o reverendo e uma jovem professora de religião está por trás desta cena inicial.) As paredes brancas, a nua arquitectura protestante do interior da igreja, a lividez condenatória e silenciosa das almas dos fiéis-juizes proporcionam o ambiente humano contra o qual Shannon reage e protesta, reivindicando para todos (para ele, principalmente, pois luta com a sua má-consciência) um deus de amor e não de mesquinha vingança. Mais levado pela sua solidão do que agressivamente sedutor, mais atormentado do que hedonista, mais auto-culpabilizante do que sexualmente dissoluto, mais auto-destrutivo

do que vítima da comunidade humana que, contudo, o vilifica e a hierarquiza clerical que o enclausura num hospital na sequência do seu colapso nervoso, eis, contudo um ser carnal em que o desejo e o álcool, a consciência moral e um estado de profunda insatisfação existencial se rivalizam. Na raiz desta insatisfação ferve um inconformismo instintivo e social *malgré lui*. À deriva, sobrevivente às suas próprias guerras internas, torna-se guia turístico. A ironia do realizador Huston e do dramaturgo Tennessee Williams reside no facto de este ser fundamentalmente desabrigado – esta alma errante – ser agora guia: não de almas em busca de redenção, mas, sim, de turistas americanas em busca do exótico, na costa oeste de um México que, por sua vez, atormenta os corpos e exaspera o espírito pelo seu calor extremo, pelos micróbios disentéricos e pela proximidade ameaçadora de um Éden não domado pelo convencionalismo moral das aventureiras cidadãs do país que se situa do outro lado da fronteira. Surgirá, neste contexto, a noite (a tal *noite de iguana*) durante a qual os seres, ora se tornam fantasmas, ora revelam os seus fantasmas pessoais, em que os poetas atingem a visão sublime da Terra como paraíso menor (embora consoladoramente real), em que os solitários, ora aceitam a solidão como um destino e uma peregrinação, ora descobrem que o seu desejo pode, sim, transformar-se em trégua, em cumplicidade, em casa. Huston revela isto tudo a partir de um guião da sua autoria, escrita em parceria com Anthony Veiller, decalcado sobre a obra dramática do dramaturgo Tennessee Williams (1911-1983) do mesmo título, que é, por sua vez, a refundição de um conto seu, ainda com o mesmo título, datado de 1948, com representações na Broadway em 1961. (Bette Davis desempenhará o papel de Maxine Faulk durante os primeiros meses desta produção.)

Eis um metafórico viveiro que é também um *huis-clos* contado em várias etapas (o interior da igreja, a camioneta que transporta as turistas americanas de denominação baptista – todas elas professoras de uma escola religiosa texana, chefiada por Judith Fellowes, a guardiã de temperamento canino da conduta moral do seu rebanho feminino que é dócil e obediente, menos a da sua sobrinha – uma adolescente que, entre emocionalmente volátil, sexualmente agressiva e calculosamente rebelde, lembra a Lolita (por sinal, com a mesma atriz, Sue Lyons) que Kubrick retratara no filme epónimo de 1962. É nestes sucessivos *huis-clos* que Huston retrata a cruel paisagem interior dos seres humanos que vivem nas chamas da sua própria consciência atormentada; manifestam o facto de todo o ser humano encarnar uma criatura com uma história por trás, isto é, ser uma criatura “damaged”/ferida no seu íntimo; e são hospedeiros do seu próprio inferno na *finitude infinita* do humano drama de existir. Entre as mulheres e os homens deste filme jazem as trincheiras da incompreensão

e da crueldade. Todavia, descobrimos nalgumas destas personagens – no tempo de um flash, num gesto, num olhar, até numa despedida – que a compaixão, a visão inesperada e até um amor libertador (e, porque libertador, potencialmente redentor) também despontam. Apercebemo-nos, então, de que os seres humanos fazem os seus próprios paraísos e os seus próprios infernos. Os filmes de Huston são disso testemunho. No caso desta *noite*, as personagens andam à procura de um abrigo que a sua própria humanidade lhes sonega. Andam à procura daquela casa metafórica que os seres humanos entre si persistem, porventura, na maioria das vezes, em arruinar, demolir e perturbar. Eis o núcleo dramático desta *night* que deve tanto ao dramaturgo Williams como ao realizador Huston: os nossos braços são pontes e também cadeias. Huston filma este oscilar entre umas e outras, o todo filmado de acordo com as dimensões de um cosmos menor: sem herói, sem deus, sem absoluto, dotado, porém, da possibilidade de consolo de uma *noite* que promete ser finita e constituir, afinal de contas, um abrigo – mesmo provisório – contra o Sol esmagador da vida.

Com efeito, na última imagem do filme, a viúva Maxine Faulk (a dona do albergue *Costa Verde* – situada numa colina que dá para o oceano Pacífico) e Shannon, o antigo padre, dão início a uma relação profissional (vão gerir juntos o albergue) que mal disfarça a sua tortuosa cumplicidade afectiva. Todas as futuras descidas desde o cimo desta colina tropical rumo ao mar, e mesmo as descidas metafóricas rumo àquelas paisagens interiores que ameaçam destruir o ser humano, estarão doravante por conta dos dois em conjunto. Resta à Maxine a última deixa – entre angustiadamente realista e desenganadamente esperançosa – do filme. Após as suas descidas ao mar, haverá sempre a ascensão, que marca o regresso a casa, lá no alto da colina. Shannon teme não conseguir realizar a subida sozinho (os seus demónios só se afogarão com o auxílio do álcool, ao que parece, tornando a ascensão difícil e claudicante). Maxine responde-lhe: “I’ll get you back up, baby. I’ll always get you back up.” A ascensão é de ordem física e moral, amorosa e espiritual, bem se vê.

Assim temos o mote do filme, como reflexo do universo dramático de Williams que lhe subjaz: somos órfãos de nós próprios, ou exilados, ou perdidos. E tão convincente é a nossa perdição que nos parece ser uma condição congénita. A paz de cada ser humano não se conquista facilmente e, em caso afirmativo, só de modo fugaz. Contudo, portadores dos nossos paraísos quase perdidos e dos nossos infernos construídos, descobrimos, por vezes, à face da Terra, a *casa* possível.

“John Huston directed 37 features during a near half-century career among the first-rank of American filmmakers. His work ranges from cult films to perennial favourites including *The Maltese Falcon* (1941), *The Treasure of the Sierra Madre* (1948), *The Asphalt Jungle* (1950), *The African Queen* (1951), *The Red Badge of Courage* (1951), *Moby Dick* (1956), *The Misfits* (1961), *The Night of the Iguana* (1964), *Fat City* (1972), *The Life and Times of Judge Roy Bean* (1972), *The Man Who Would Be King* (1975), *Wise Blood* (1979), *The Dead* (1987) as well as two distinguished war documentaries – *The Battle of San Pietro* (1945) and *Let There Be Light* (1946).

John Huston began working in the movies as a screenwriter. Among his credits are such renowned and commercially successful scripts as *Jezebel* (1938), *Juarez* (1939), *Dr. Ehrlich's Magic Bullet* (1940), *High Sierra* (1941), and *Sergeant York* (1941); and he worked with top directors at Warner Bros. including William Wyler, Anatole Litvak, William Dieterle, Raoul Walsh and Howard Hawks.” (In: <http://diaryofascreenwriter.blogspot.pt/2013/11/john-huston-poetry-of-failure.html>)

“[T]he directing of a film, to me, is simply an extension of the process of writing. It's the process of rendering the thing you have written. You're still writing when you're directing. Of course you're not composing words, but a gesture, the way you make somebody raise his eyes or shake his head is also writing for films. Nor can I answer precisely what the relative importance, to me, of the various aspects of filmmaking is, I mean, whether I pay more attention to writing, directing, editing, or what-have-you. The most important element to me is always the idea that I'm trying to express, and everything technical is only a method to make the idea into clear form. I'm always working on the idea: whether I am writing, directing, choosing music or cutting. Everything must revert back to the idea; when it gets away from the idea it becomes a labyrinth of rococo.” (Excerto da entrevista a John Huston patente em: <http://cinearchive.org/post/50595407615/how-i-make-films-interview-with-john-huston-film>)

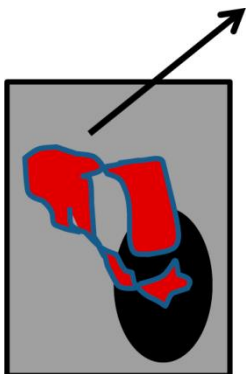


<p>Portais em torno do realizador:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• <a href="http://www.imdb.com/list/ls059678556/">http://www.imdb.com/list/ls059678556/</a></li> <li>• <a href="http://en.wikipedia.org/wiki/John_Huston">http://en.wikipedia.org/wiki/John_Huston</a></li> <li>• <a href="http://www.theyshootpictures.com/hustonjohn.htm">http://www.theyshootpictures.com/hustonjohn.htm</a></li> <li>• <a href="http://cinearchive.org/post/50595407615/how-i-make-films-interview-with-john-huston-film">http://cinearchive.org/post/50595407615/how-i-make-films-interview-with-john-huston-film</a></li> <li>• <a href="http://www.theguardian.com/film/john-huston">http://www.theguardian.com/film/john-huston</a></li> <li>• <a href="http://parallax-view.org/2009/05/13/john-huston-withholding-judgment/">http://parallax-view.org/2009/05/13/john-huston-withholding-judgment/</a></li> <li>• <a href="http://diaryofascreenwriter.blogspot.pt/2013/11/john-huston-poetry-of-failure.html">http://diaryofascreenwriter.blogspot.pt/2013/11/john-huston-poetry-of-failure.html</a></li> <li>• <a href="http://www.nytimes.com/learning/general/onthisday/bday/0805.html?scp=1&amp;sq=John%20Huston%20dies&amp;st=cse">http://www.nytimes.com/learning/general/onthisday/bday/0805.html?scp=1&amp;sq=John%20Huston%20dies&amp;st=cse</a></li> </ul>	<p>Portais em torno do filme:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• <a href="http://www.imdb.com/title/tt0058404/">http://www.imdb.com/title/tt0058404/</a></li> <li>• <a href="http://www.imdb.com/title/tt0058404/fullcredits/">http://www.imdb.com/title/tt0058404/fullcredits/</a></li> <li>• <a href="http://www.imdb.com/title/tt0058404/plotsummary">http://www.imdb.com/title/tt0058404/plotsummary</a></li> <li>• <a href="http://en.wikipedia.org/wiki/The_Night_of_the_Iguana_(film)">http://en.wikipedia.org/wiki/The_Night_of_the_Iguana_(film)</a></li> <li>• <a href="http://kickass.to/the-night-of-the-iguana-1964-eng-multisubs-t6205555.html">http://kickass.to/the-night-of-the-iguana-1964-eng-multisubs-t6205555.html</a></li> <li>• <a href="http://en.wikipedia.org/wiki/The_Night_of_the_Iguana">http://en.wikipedia.org/wiki/The_Night_of_the_Iguana</a> (Em torno da obra dramática epónima de Tennessee Williams, escrito em 1948)</li> </ul>
---	--

**Bibliografia impressa:** Brill, Lesley. *John Huston's Filmmaking*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

#### **Portais em torno do dramaturgo Tennessee Williams (1911-1983):**

- <http://www.tennesseewilliamsstudies.org/>
- [http://www.dmoz.org/Arts/Literature/Drama/20th\\_Century/Williams,\\_Tennessee/](http://www.dmoz.org/Arts/Literature/Drama/20th_Century/Williams,_Tennessee/)
- [http://en.wikipedia.org/wiki/Tennessee\\_Williams](http://en.wikipedia.org/wiki/Tennessee_Williams)
- <http://www.findagrave.com/cgi-bin/fg.cgi?page=gr&GRid=1111>
- <http://www.ibdb.com/person.php?id=8822>



### 38. Outro pensamento fugaz: a diferença entre estar atento e ser fiel

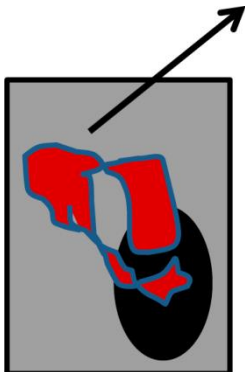
É preciso estarmos atentos às regras e aos costumes, às práticas e aos modos do mundo, i.e., à lógica institucional da comunidade humana em que estamos inseridos. Mas *estarmos atentos* não significa *sermos fiéis* a essas regras e a essas práticas ao ponto de as seguirmos cegamente, i.e., sem criarmos um *intervalo de reflexão* entre nós e a sua reprodução automática. *Entre o estarmos atentos e o sermos cegamente fiéis* está em jogo o mundo que queremos realizar em pensamento e em acto na companhia e com a cumplicidade dos outros. Entre nós e as regras jaz a diferença entre sermos *reprodutores* do já existente e *produtores* do novo.

Às vezes o novo é simplesmente o antigo visto com outros olhos.

*O mundo é sempre uma regra à espera de ser repensada.*

*O mundo está sempre à espera de receber outra memória.*

*O mundo está sempre à espera de ser realmente amado.*



**39. Em torno da abundância imaterial, a questão de quem é o seu dono (apenas uns quantos ou todos?) e ainda a questão do uso desta abundância imaterial (para o quê e porquê). Em torno de Aaron Swartz, um génio da informática dotado de uma grande consciência ética e intelectual, alvo de perseguição litigiosa até à morte.**

A premissa que nos guia neste *post*:

*A nossa consciência forja-se e afina-se precisamente onde espreita o maior perigo.*

Um manifesto da autoria do “hacktivist” Aaron Swartz (1986-2013): colaborador no projecto de Lawrence Lessig (co-fundador da organização não lucrativa *Creative Commons*) e fundador de *Infogami* (que formará, após a sua fusão com a empresa Reddit, a empresa *Not a Bug*).

“Report to the President”: MIT and the Prosecution of Aaron Swartz”:

- <<http://swartz-report.mit.edu/>>

Em torno do filme *The Internet’s Own Boy: The Story of Aaron Swartz*:

- <<http://www.bbc.co.uk/programmes/b051wkry>>
- <<http://variety.com/2014/film/reviews/sundance-film-review-the-internets-own-boy-the-story-of-aaron-swartz-1201069259/>>
- <<http://www.indiewire.com/article/sundance-review-the-internets-own-boy-explores-the-tragic-fate-of-a-technology-icon>>
- <<http://www.takepart.com/internets-own-boy>>
- <<http://shadowproof.com/2014/03/11/the-internets-own-boy-remembering-aaron-swartz-sxsw/>>

- <[http://filmmakermagazine.com/84919-five-questions-with-the-internets-own-boy-the-story-of-aaron-swartz-director-brian-knappenberger/#.Vcv-E\\_IViko](http://filmmakermagazine.com/84919-five-questions-with-the-internets-own-boy-the-story-of-aaron-swartz-director-brian-knappenberger/#.Vcv-E_IViko)>

Lê-se o seguinte neste portal: “*The Internet’s Own Boy* follows the story of programming prodigy and information activist Aaron Swartz. From Swartz’s help in the development of the basic internet protocol RSS to his co-founding of Reddit, his fingerprints are all over the internet. But it was Swartz’s groundbreaking work in social justice and political organizing combined with his aggressive approach to information access that ensnared him in a two-year legal nightmare. It was a battle that ended with the taking of his own life at the age of 26. Aaron’s story touched a nerve with people far beyond the online communities in which he was a celebrity. This film is a personal story about what we lose when we are tone deaf about technology and its relationship to our civil liberties.”

### **Epílogo: “Guerrilla Open Access Manifesto” de Aaron Swartz (excertos):**

Information is power. But like all power, there are those who want to keep it for themselves. The world’s entire scientific and cultural heritage, published over centuries in books and journals, is increasingly being digitized and locked up by a handful of private corporations. Want to read the papers featuring the most famous results of the sciences? You’ll need to send enormous amounts to publishers like Reed Elsevier.

There are those struggling to change this. The Open Access Movement has fought valiantly to ensure that scientists do not sign their copyrights away but instead ensure their work is published on the Internet, under terms that allow anyone to access it. But even under the best scenarios, their work will only apply to things published in the future. Everything up until now will have been lost. (...)

.Those with access to these resources – students, librarians, scientists – you have been given a privilege. You get to feed at this banquet of knowledge while the rest of the world is locked out. But you need not – indeed, morally, you cannot – keep this privilege for yourselves. You have a duty to share it with the world. (...)

Meanwhile, those who have been locked out are not standing idly by. You have been sneaking through holes and climbing over fences, liberating the information locked up by the publishers and sharing them with your friends.

But all of this action goes on in the dark, hidden underground. It's called stealing or piracy, as if sharing a wealth of knowledge were the moral equivalent of plundering a ship and murdering its crew. But sharing isn't immoral – it's a moral imperative. Only those blinded by greed would refuse to let a friend make a copy. (...)

There is no justice in following unjust laws. It's time to come into the light and, in the grand tradition of civil disobedience, declare our opposition to this private theft of public culture.

We need to take information, wherever it is stored, make our copies and share them with the world. We need to take stuff that's out of copyright and add it to the archive. We need to buy secret databases and put them on the Web. We need to download scientific journals and upload them to file sharing networks. We need to fight for Guerilla Open Access. (...)

Aaron Swartz

July 2008, Eremo, Italy

(Ver: Internet Archive

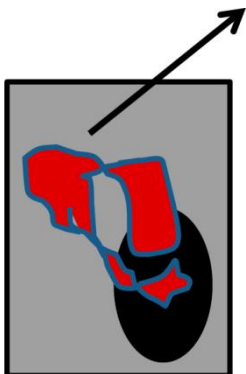
<[https://archive.org/stream/GuerillaOpenAccessManifesto/Goamjuly2008\\_djvu.txt](https://archive.org/stream/GuerillaOpenAccessManifesto/Goamjuly2008_djvu.txt)>

## Epílogo

Ver em torno do “hacktivist” Aaron Swartz: *The Internet's Own Boy: The Story of Aaron Swartz*: <<https://www.youtube.com/watch?v=vXr-2hwTk58>>

A explorar: The Documentary Network:  
<<https://www.youtube.com/channel/UC4FrvWBLhbOkpgOHj-jz6Ww>>

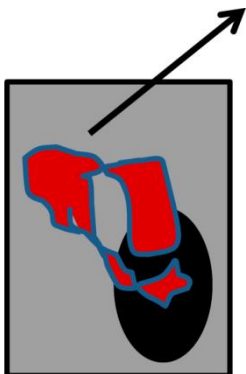
onde se pode ver o documentário, entre outros: *Collaboration, On the Edge of a New Paradigm?*: <<https://www.youtube.com/watch?v=jAjYT70D85I>>



#### **40. Um pensamento fugaz: sobreviver, persistir, resistir**

Viver é mais do que simplesmente sobreviver, permanecer ou *persistir*; é, sim, *resistir* (a tudo o que exige que sejamos *menos*, a tudo o que nos leva a viver aquém das nossas potencialidades, a tudo o que pretende impedir que descubramos essas mesmas potencialidades).

*Desistir* é viver menos.



#### **41. Em torno do acto e do estado de pensar: viagem e rumo da mente... e uma ciência do ser. Contra a *manada*-ficação**

*Quanto ao que constitui o acto de pensar e ao que constitui o estado de reflexão que o acompanha ou precede ou abrange, parece-me que há que perguntar-se:*

O que está em jogo quando oriento a minha consciência de tal modo que se desencadeia um estado de natureza orgânico-cerebral cujo ponto de origem se situa plausivelmente na encruzilhada do conceptual e do perceptual e cujo desenlace se manifesta no *evento* – prodigiosamente repetido ao longo da vida – *da corporização ideativa e da imaginação somatizada*, um evento que também se designa pelo termo «pensar»?

*O pensar é a ágora interior, o palco iluminado, o verso ao rubro, o conceito erguido onde a linguagem e a consciência, o cérebro e a mente se movem à mesma velocidade.*

Alternativamente, quem sou, ou melhor, quem vou *sendo*, quando deixo de cultivar esse estado de convergência de efeito unitivo, interiormente coordenado, do meu corpo e da minha mente? O que *acontece* quando o acto e o estado de pensar passam ao estado oposto do *não-pensar*? O que é esse estado de *não-pensar*? Como se há-de designar *esse* evento? Distracção? Tédio? A *ignorância voluntária*? Uma *desistência do ser*?

#### **Primeira premissa em relação a uma ciência possível do ser**

Em consequência deste *não-pensar*, desorienta-se o espírito. A consciência criticamente reflexiva e o corpo esteticamente libertado, que conjuntamente realizam a dimensão produtiva da inteligência humana,

reorientam-se, sujeitando-se doravante ao infeliz estado de “*mana-da-ficção*”: a desorientação radical do ser.

**Algumas tarefas a realizar com vista a uma ciência saudável do ser em forma de perguntas:**

- A minha consciência está ao serviço do esclarecimento do ser e do pensar ou, antes, instiga ao monólogo e à indisponibilidade perante o evento interior (que culmina na voz e na pele, na forma e no conteúdo, na *servidão voluntária ao belo*)? O belo ocorre quando o ser na sua singularidade intui a totalidade expressiva no fragmento de tempo e espaço que lhe incumbe afinar e libertar.
- O meu pensar procura a *beleza do raciocínio* ou a *dureza das certezas empedernidas*, a *ascensão discreta da compreensão* ou as *escaladas fáceis*?
- O meu pensar satisfaz-se com os resultados memorizáveis e os percursos pisados ou, antes, abre-se à realidade inaugural de cada instante?
- Prefiro realizar o longo trajecto (que me exige um leme firme e disciplina interior – a ascense do belo) que leva o peregrino ao vislumbre de uma ordem por trás dos fenómenos cambiantes (**o olhar sintético**) ou prefiro albergar-me numa parcela de terra (imaterial) – sob o metafórico Sol e ao vento, à chuva e na sombra – escavando nela em busca dos aquíferos breves mas intensos de uma nova compreensão a revelar-se ao nosso **olhar extático**? Trata-se por sinal de duas artes da profundidade. Levam estas duas artes a uma ciência comum do ser humano: que observa e habita, que pensa e age, que sente e conhece, que busca e contempla. **Trata-se de um ser que se afirma, e cuja humanização se confirma, na dilatação do belo num coração libertado das estações pequenas.**
- Será que penso na companhia dos outros ou em detrimento deles?
- Será que as minhas palavras nascem já com capacete e armas ou, antes, com fome de dotar o mundo com uma nova memória doravante mais leve, mais amorosa e mais livre?



**Explorar a seguir dois exemplos da *não-desistência*, i.e., o pensamento activo, o estado *sem retorno*, o momento imparável do espírito na sua relação agónica, autónoma e criativa com o mundo *no e pelo* pensamento:**

Ver: Noam Chomsky: “Education and Creativity” (2013):

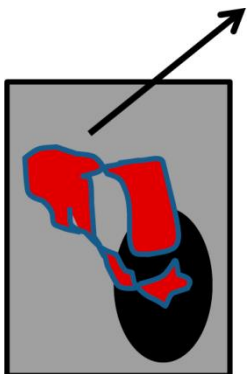
- <<https://www.youtube.com/watch?v=Q9PqnWSlt9E>>

Chomsky aborda a questão do ensino da ciência, a (in)cultura pedagógica que *já lá está*, a cultura pedagógica que poderia ser desenvolvida e a criatividade.)

Ver. Edward Snowden: “If I end up in Guantánamo, I can live with that.”:

- <[https://www.youtube.com/watch?v=L\\_amBkYx\\_Fk](https://www.youtube.com/watch?v=L_amBkYx_Fk)>

O consabido percurso biográfico de Snowden exemplifica um compromisso profundo com a sua ideia do que é a liberdade, a democracia, a democratização do saber e os riscos inerentes à *sociedade da segurança* notoriamente ao serviço de poderes que se confundem com a ideologia tecnocrática. À luz das afirmações de Snowden: a segurança existe para quem?; a sociedade da segurança organiza-se em nome de quem e de que valores?; exerce-se em detrimento de quê e de quem? **A reparar:** ao ouvirmos as afirmações de Snowden a respeito da ideia de liberdade, bem como as suas afirmações relativamente à democracia (quer o seu valor, quer a sua fragilidade), Snowden revela a sua linhagem intelectual com o ideário do Iluminismo setecentista de que nós, hoje em dia, somos os legatários cansados mas ainda esperançosos.



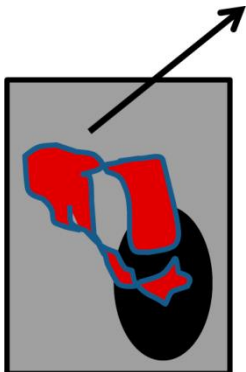
**42. Ainda em torno do acto e do estado de pensar, que é o humano modo de estar no mundo; um acto e um estado necessário e, em simultâneo, indispensavelmente intempestivo**

*Pensar é um acto de destruição amorosa:* tem por hábito abolir a falsa solidez das (falsas) verdades. No seu lugar, vislumbra-se, não um vasto campo arruinado de escombros, mas, sim, uma nova lei gravítica no interior da mente que indaga e questiona. O acto de pensar destrói e eleva no mesmo gesto. Não aceita, nem os caminhos impostos, nem a prenhez ilusória do que *já lá está*.

O que *já lá está* tem sido desde sempre mais um esboço do que um absoluto, mais um andaime do que a torre, mais a pedra britada do que a montanha em si. Ainda bem: assim seremos criadores dos intervalos que nascem entre o que *já lá está* e o que a imaginação prenuncia.

O mundo inteiro – e nós nele – nasce a toda a hora. O mundo está sempre à nossa espera. Está sempre perto de nós mas, curiosamente, mantém-se invisível. Pois temos olhos bem abertos e, contudo, bem fechados ao mesmo tempo.

*Pensar é ver de novo.*



**43. Pensando em torno do pensar (que é como quem diz: serrando um pouco contra o grão da madeira)**

“Sou um guardador de rebanhos.  
O rebanho é os meus pensamentos  
E os meus pensamentos são todos sensações.  
Penso com os olhos e com os ouvidos  
E com as mãos e os pés  
E com o nariz e a boca”.

(Fernando Pessoa/Alberto Caeiro, “O Guardador de Rebanhos”, Poema IX, in *Poesia de Alberto Caeiro*, eds. Fernando Cabral Martins, Richard Zenith, Porto: Assírio & Alvim, 2014, p. 42.)

“[W]hat you are not likely to find in the mind of anyone in the year 1900, is a doubt about the continuity of civilization. If the world as people then saw it was rather harsh, simple and slow-moving, it was also secure. Things would continue in a more or less recognizable pattern; life might not get appreciably more pleasant, but at any rate barbarism wouldn’t return. Now here again is a great change that has occurred in these four decades. We have seen an enormous technological advance, and with it a reversion to barbarism that our grandfathers would not have believed possible. We have invented machines that would have seemed magical only a hundred years ago, and we have used them almost solely for making war. The world has grown into an economic unit, so that if you merely look round the room you are sitting in you’ll see products that come from every corner of the earth; and at the same time nationalism has been erected into a sort of evil religion and the races of mankind are shut off from one another by insane hatreds. All that is in the consciousness of anyone who is writing now.” (George Orwell, “English Poetry since 1900 by George Orwell (13 Junho 1943), cit. in *The War Broadcasts*, ed. W. J. West, Penguin, 1985, p. 127.)

O mundo parece tão diferente quando o vemos desprovido do discurso triunfalista com que os centros de poder – centros ideologicamente muito activos – nos “hipnotizam”. (Ver novamente o *post* 36 a respeito do significado desta “hipnose” colectiva, especificamente, as palavras do engenheiro naval/poeta Álvaro de Campos patentes nas suas *Notas para a Recordação do meu Mestre Alberto Caeiro*).

Alternativamente, pode ler-se a alegoria política ferozmente cáustica intitulada *O triunfo dos porcos* [*Animal Farm, A Fairy Story*] de George Orwell (1903-1950), publicada em 1945.

Lêem-se as seguintes palavras no prefácio que Orwell escreveu para esta obra:

But freedom, as Rosa Luxembourg [sic] said, is ‘freedom for the other fellow’. The same principle is contained in the famous words of Voltaire: ‘I detest what you say; I will defend to the death your right to say it.’ If the intellectual liberty which without a doubt has been one of the distinguishing marks of western civilization means anything at all, it means that everyone shall have the right to say and to print what he believes to be the truth, provided only that it does not harm the rest of the community in some quite unmistakable way. (Excerto do prefácio não publicado aquando da primeira edição de *Animal Farm*, publicado posteriormente pela primeira vez a 15 Setembro, 1972 no *Times Literary Supplement*, cit. in *Animal Farm, A Fairy Story*, Penguin, [1945] 2003, p. 109.)

No e pelo pensamento tornamo-nos contemporâneos com o mundo, mas não apenas com o mundo que *já lá está*: tornamo-nos criticamente contemporâneos com o mundo ainda por instituir.

**Três pensadores:** Henry David Thoreau (1817-1862), José Ortega y Gasset (1883-1955) e Noam Chomsky (n. 1928), e um noticiário de natureza diferente

- Henry David Thoreau:

“What lies behind us and what lies ahead of us are tiny matters compared to what lives within us.

As a single footstep will not make a path on the earth, so a single thought will not make a pathway in the mind. To make a deep physical path, we walk again and again. To make a deep mental path, we must think over and over the kind of thoughts we wish to dominate our lives.”

(In: [http://www.brainyquote.com/quotes/authors/h/henry\\_david\\_thoreau.html](http://www.brainyquote.com/quotes/authors/h/henry_david_thoreau.html))

- José Ortega y Gasset:

“Excellence means when a man or woman asks of himself more than others do.”

(In: [http://www.brainyquote.com/quotes/authors/j/jose\\_ortega\\_y\\_gasset.html](http://www.brainyquote.com/quotes/authors/j/jose_ortega_y_gasset.html))

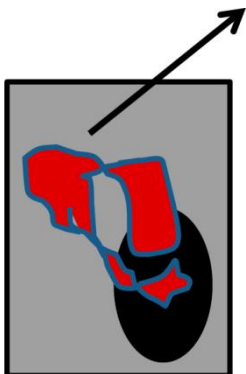
- Noam Chomsky:

“Propaganda is to a democracy what the bludgeon [uma clava ou cacete] is to a totalitarian state.”

(In: [http://www.brainyquote.com/quotes/authors/n/noam\\_chomsky.html](http://www.brainyquote.com/quotes/authors/n/noam_chomsky.html))

## **Epílogo**

E, agora, um noticiário na NET – não comercial, i.e., não ao serviço de interesses alimentados e direccionados pelo grande capital (ao serviço, portanto, de um processo de “des-hipnotização”): Democracy Now:  
<<https://www.youtube.com/user/democracynow>>



#### 44. Um diálogo muito breve

Numa praça mexicana, há quarenta anos, conheci um padre. Perguntei-lhe o seguinte:

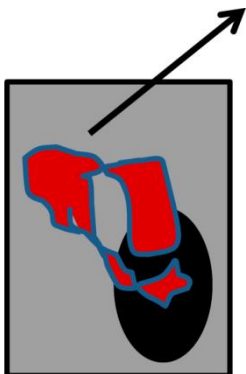
– Para si, qual é o propósito e o sentido da vida humana?

E ele respondeu-me:

– Há que acatar dois projectos éticos fundamentais para a humanidade. Só assim poderei responder à sua pergunta. Em primeiro lugar, há que amar a vida. Juntamente com este imperativo ético, é preciso promover o «tu», ou seja, o próximo, ou seja, o *outro*.

(E todos nós somos, repare-se, os outros dos outros.)

Assim ficámos. E assim ficaram as suas palavras e aquele dia hoje tão longínquo na memória.



#### **45. No cimo da Torre de Babel, há um telescópio apontado para o céu. A música do cosmos.**

Ver: <<http://www.whydontyoutrythis.com/2014/03/video-sounds-of-the-cosmos-the-music-of-planets-and-stars.html>>

onde se pode ler o seguinte:

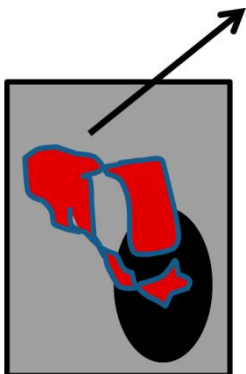
“Did you know that planets and stars actually give off music? Although space is a virtual vacuum, this does not mean there is no sound in space. Sounds still exists in the form of electromagnetic vibrations and can be detected using specially designed instruments developed by NASA.”

#### **Epílogo**

“Of all celestial bodies within reach or view, as far as we can see, out to the edge, the most wonderful and marvellous and mysterious is turning out to be our own planet earth. There is nothing to match it anywhere, not yet anyway.

It is a living system, an immense organism, still developing, regulating itself, making its own oxygen, maintaining its own temperature, keeping all its infinite living parts connected and interdependent, including us. It is the strangest of all places, and there is everything in the world to learn about it. It can keep us awake and jubilant with questions for millennia ahead, if we can learn not to meddle and not to destroy. Our great hope is in being such a young species, thinking in language only a short while, still learning, still growing up.

We are not like the social insects. They have only the one way of doing things and they will do it forever, coded for that way. We are coded differently, not just for binary choices, *go* or *no-go*. We can go four ways at once, depending on how the air feels: *go*, *no-go*, but also *maybe*, plus *what the hell let's give it a try*.” (Lewis Thomas, “Seven Wonders”, in org. Richard Dawkins, *The Oxford Book of Modern Science Writing*, Oxford University Press, p. 225.)



**46. O historiador Howard Zinn (1922-2010), autor de numerosas obras, repensa a história oficial (i.e., a que se ensina, a convencional, a não-questionada, a dogmática) do seu país de origem (EUA), bem como reflecte sobre o estado do mundo dos séculos vinte e vinte e um. Eis uma mente “des-hipnotizada”.**

O que me comove tanto no seguinte vídeo, datado de 2009, i.e., um ano antes de Howard Zinn falecer, são, na verdade, várias coisas: 1) a presença tão afável do historiador (que comunica com o seu público sem arrogância); 2) a sua capacidade de repensar a história oficial relativamente, por exemplo, às guerras da Revolução (EUA), Civil (EUA) e à Segunda Guerra Mundial, com vista a uma compreensão mais complexa, mais completa e mais honesta – i.e., uma história menos veiculada e menos sancionada pelos interesses dos centros de poder – da história do seu país; 3) o propósito deveras emancipatório (i.e., liberto de deturpação ideológica) do seu trabalho como historiador, que contempla o custo humano das guerras, que contempla o sacrifício dos que não pertencem aos centros de poder, que afina uma visão de outra história possível, sem ser mediante a prática da guerra; 4) o facto de ser um homem de avançada idade a partilhar com o público uma visão que faz apelo à honestidade intelectual, à consciência ética e à capacidade de todos nós chegarmos, mediante o cultivo dessa honestidade e dessa consciência, a uma compreensão do mundo que leva, por sua vez, à transformação, não só da nossa consciência mas da história em si. Zinn é um ser de avançada idade dotado de um espírito resistente e esperançoso.

O acto e o estado de pensar formam sempre o solo comum de um mundo diferente. A diferença não constitui um desvio, ou uma distração, ou um engano, ou uma (mera) contingência: a diferença faz parte, sim, do itinerário profundo da inteligência humana em acção.

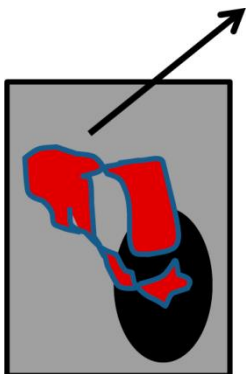
Ver: “Three Holy Wars”: <<https://www.youtube.com/watch?v=XUBYI97cUgU>>



## Epílogo

“After the war, my doubts grew. I was reading history. Had the United States fought in World War II for the rights of nations to independence and self-determination? What of its own history of expansion through war and conquest? It has waged a hundred-year war against the native Americans, driving them off their ancestral lands. The United States had instigated a war with Mexico and taken almost half its land, had sent marines at least twenty times into the countries of the Caribbean for power and profit, had seized Hawaii, has fought a brutal war to subjugate the Filipinos, and had sent 5,000 marines into Nicaragua in 1926. Our nation could hardly claim it believed in the right of self-determination unless it believed in it selectively.

Indeed, the United States had observed Fascist expansion without any strong reactions. When Italy invaded Ethiopia, the United States, while declaring an embargo on munitions, allowed American businesses to send oil to Italy, which was crucial for carrying on the war against Ethiopia. An official of the U.S. State Department, James E. Miller, reviewing a book on the relations between the United States and Mussolini, acknowledged that ‘American aid certainly reinforced the hold of Fascism.’” (Howard Zinn, *The Zinn Reader, Writings on Disobedience and Democracy*, Nova Iorque: Seven Stories Press, 2009, p. 255.)



#### 47. Um docente e poeta inspirador: Clint Smith

Eis uma TED Talk proferida pelo educador e poeta de origem norte-americana Clint Smith. Smith possui uma visão que dá azo a múltiplos caminhos de reflexão. Comunica com uma energia intensa e abrangente: uma energia que alimenta e subjaz ao seu estado de ira lúcida perante a injustiça que testemunha. Como poeta e pedagogo, define o seu compromisso com a humanidade como sendo fundamentalmente o da transformação do medo em compreensão, do preconceito em esclarecimento, da história que *já lá está* numa história possível criada à medida e à altura da humanidade.

Na sua prática pedagógica, procura fazer da sala de aula um porto seguro, um palco para a comunicação emancipada, um espaço onde se humanizar na companhia dos outros.

Declara ter quatro princípios fundamentais que partilha com os seus alunos ao longo do ano lectivo: 1) “read critically”; 2) “write consciously”; 3) “speak clearly”; e 4) “tell your truth.”

**Ver:** “The Danger of Silence” (2014):

- <[http://www.ted.com/talks/clint\\_smith\\_the\\_danger\\_of\\_silence](http://www.ted.com/talks/clint_smith_the_danger_of_silence)>

Em caso de querer explorar mais em torno deste educador e poeta:

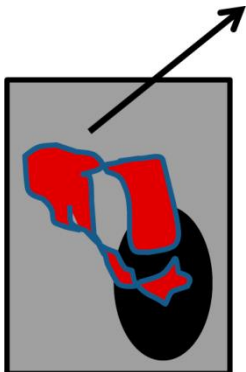
**Ver:** Clint Smith: Teacher. Writer. Researcher:

- <<http://www.clintsmithiii.com/>>

Clint Smith dá uma segunda TED Talk, em 2015: “How To Raise a Black Son in America”, durante a qual se refere ao grande pedagogo de origem brasileira Paulo Freire (1921-1997):

**Ver:** “How to raise a black son in America”:

- <[http://www.ted.com/talks/clint\\_smith\\_how\\_to\\_raise\\_a\\_black\\_son\\_in\\_america?language=en](http://www.ted.com/talks/clint_smith_how_to_raise_a_black_son_in_america?language=en)>



**48. Food for thought: Antonio Gramsci, “Against Pessimism” (1924):  
perante a história do seu tempo, o filósofo reflecte sobre a saída  
necessária de tal situação**

We should take a look at the little that we have done and the enormous amount of work we still have left to do; this should help to dissipate the thick, dark cloud of pessimism which is oppressing the most able and responsible militants, and is in itself a great danger. It may in fact be the greatest danger we face at present, given that its consequences are political passivity, intellectual slumber, skepticism about the future.  
(<https://www.marxists.org/archive/gramsci/1924/03/pessimism.htm>)

O que é que nos ensina a história humana senão isto: incumbe-nos reinventar tudo ao ritmo das gerações, compreender tudo novamente, assumir renovadamente a tarefa da nossa humanização? Ora isto não significa que cada geração dê início à criação do novo a partir do nada, mas, sim, que deve aspirar a apropriar-se do passado (o legado imaterial e material da humanidade que a antecedeu) de modo congruente e corajoso, i.e., crítico. “De modo crítico” significa neste contexto: com vista à criação de novos meios de emancipação que os meios anteriormente em vigor não souberam, ou temeram, ou ainda não imaginaram existirem. Cada geração humana encarna o *tempo* de uma narrativa que *faltou*, a *historicidade* dos desejos desejados, o *calendário lento* das paixões amorosamente insurrectas.

Pensar é ver de novo? Sim.

É também ser de novo.

## Epílogo

“Alma”

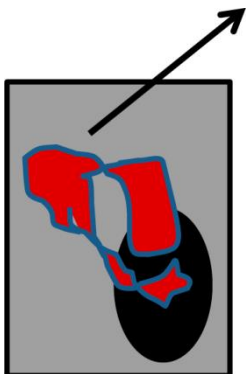
As almas dos imperadores e dos sapateiros são  
fundidas no mesmo molde.

“Filosofia”

O espanto é o fundamento de toda a filosofia; a  
inquirição, o seu progresso; a ignorância, a sua  
essência”.

“Verdade”

Que verdade encerram estas montanhas, que é mentira para o mundo que  
existe para lá delas? (Michel de Montaigne, *Pequeno vade-mécum*, trad. Luís Leitão,  
Lisboa: Editores Refractários, 2004, pp. 10, 45, 115.)



49. O cinema na Torre de Babel (5). Em torno do filme-documentário intitulado *Lisboetas* (2004) de Sérgio Tréfaut (n. 1965) que aborda o tema do imigrante no século vinte e um, i.e., um século que nos vai tornando a todos cada vez mais participantes num mundo a que alguns chamam de natureza “líquida”, i.e., que não se deixa solidificar numa realidade fixa, estática ou de longa duração. Ou seja, hoje em dia, somos todos imigrantes num sentido ou noutro, de uma forma ou de outra.

**Em torno do filme *Lisboetas* de Sérgio Tréfaut, ou «eu» e «tu» na cidade contemporânea**

O sociólogo Zygmunt Bauman (n. 1925), aquando da sua conferência proferida em 2004, em Milão, intitulada “Viver com estranhos” (publicada posteriormente no volume *Confiança e medo na cidade*, um excerto da qual se pode ler no *post 81*) aborda a realidade complexa que é a cidade contemporânea. É na cidade onde a humanidade se concentra modernamente, sendo um espaço com múltiplos rostos (reflexo de uma realidade cultural, linguística e étnica múltipla e diversa). É a cidade que espelha os desafios da modernidade (onde, contemporaneamente, os problemas e conflitos provocados por processos de globalização, ou planetarização, se agudizam e onde dificilmente se podem solucionar, i.e., cidades como Londres, Paris, Berlim e... Lisboa. Neste contexto, Bauman refere as cidades contemporâneas como “depósitos de resíduos” locais, sendo os resíduos os problemas que surgem em consequência da globalização. A cidade constitui, portanto, um “campo de batalha” onde as tendências opostas de *mixofilia* e *mixofobia* se confrontam e concretizam levando à formação, por exemplo, de *ghettos* voluntários (dos ricos) e outros involuntários (dos “desclassificados” ou “underdogs”).

Finalmente, é a cidade que se torna hoje em dia um laboratório ético e sócio-político onde novas regras de comunidade se deverão estabelecer, regras que se deverão praticar, já não a um nível local apenas mas, sim, a um nível global. A cidade (onde o estrangeiro, o estranho e o imigrante se tornam os nossos vizinhos) é hoje em dia, ora espelho, ora vector de uma consciência ética universal potencialmente mais compassiva e compreensiva.

Vislumbra-se, então, nas sílabas por vezes indecifráveis dos estranhos com que partilhamos a mesma cidade (deveras múltipla e universal ao mesmo tempo) algo de muito essencial no que respeita ao nosso próprio destino e à nossa própria identidade: a contemporaneidade faz de nós todos semelhantes na nossa condição de dissemelhantes e diferentes na nossa qualidade de semelhantes. Trata-se de uma verdade incómoda para alguns; uma realidade incontornável para todos; uma problemática de natureza sociológica para os especialistas; e um convite para todos se reverem à mesma mesa de uma humanidade em movimento, em busca e em crise. Na verdade, vai-se criando uma nova Torre de Babel no nosso século. Para essa Torre de Babel em construção chegar a ser sustentável, a cidade defronta-se com os desafios ético, económico e histórico de uma humanidade cuja tarefa-mor se resume à globalização do «eu» e do «tu». Ora cada «eu» é uma identidade em construção; cada «eu» é a encarnação de uma viagem interior e exterior; cada «eu» espelha a condição contemporânea da humanidade. Cada «eu» é também um «tu». (Somos o outro dos outros.) *Enfim, cada imigrante é símbolo e concretização de uma condição humana comum.*

O filme-documentário de Sérgio Tréfaut – realizador premiado, realizador de documentários e cinema de ficção (curtas- e longas-metragens) – opta pela ausência de um narrador exterior (sendo os “lisboetas” aqui – imigrantes e filhos de imigrantes na sua totalidade, retratados no seu dia-a-dia – que passam, ora em busca de contratos de trabalho, ora na sua vida familiar, ora confrontados com questões de escolarização dos filhos e aprendizagem da língua, ora a seguirem as suas tradições religiosas, ora cientes do carácter problemático da existência de quem se encontra longe do seu “quintal”). Com efeito, não há nenhuma voz que de fora, em voz-off, explique o que o espectador pode ver e ouvir. Não é preciso tal voz exterior porquanto são os próprios imigrantes e estrangeiros retratados no filme que pautam as cenas e comunicam os estados e as etapas da sua identidade doravante assente em terreno movediço: entre o desenraizado e o desconhecido, entre o nostálgico e o resignado, entre o fim e o início, entre o desamparado e o esperançoso, entre o regresso sonhado e o regresso impossível. Trata-se, afinal de contas, da dignidade

dos “lisboetas” retratados neste filme que Tréfaut respeita e discretamente proclama com a sua câmara (que contempla sem apressar, regista sem vulgar, foca sem dissertar).

*Lisboetas* termina onde tudo realmente começa: no momento de um parto. Prodígio e banalidade de natureza universal. Assim nasce, em plena cidade lisboeta, a filha de um casal de imigrantes. Eis o início absoluto de uma história familiar em solo português. Eis o cenário de um «eu/tu» incipiente que se cruzará doravante connosco nas ruas e no olhar, no pensar e no peregrinar sem fim entre as Torres de Babel que nós próprios construímos.

Portais em torno do filme (2004):

- [http://www.imdb.com/title/tt0422648/?ref\\_=nm\\_flmg\\_dr\\_5](http://www.imdb.com/title/tt0422648/?ref_=nm_flmg_dr_5)
- <http://www.sergiotrefaut.com/>

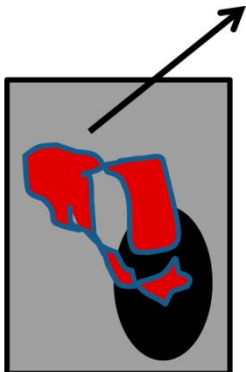
Portais em torno do realizador (n. 1965):

- <http://www.imdb.com/name/nm0871708/>
- [http://pt.wikipedia.org/wiki/S%C3%A9rgio\\_Tr%C3%A9faut](http://pt.wikipedia.org/wiki/S%C3%A9rgio_Tr%C3%A9faut)

Ver excertos de filmes de Sérgio Tréfaut patentes na NET:

Uma lista incompleta:

- *Lisboners*: [https://www.youtube.com/watch?v=b3ORZr\\_s710](https://www.youtube.com/watch?v=b3ORZr_s710)
- *Outro País*: <https://www.youtube.com/watch?v=sqXor7I8M5k>
- *Cante Alentejano*: <https://www.youtube.com/watch?v=OGmCNJ6RGEs>
- *Alentejo, Alentejo*: <https://www.youtube.com/watch?v=r8ksK23HbB0>
- *Entrevista com Sérgio Tréfaut*: <https://www.youtube.com/watch?v=q-TIelP4BJo>
- *Fleurette* (trailer): [https://www.youtube.com/watch?v=5vIL\\_C1A78c](https://www.youtube.com/watch?v=5vIL_C1A78c)



## 50. Vários pensamentos fugazes: uma breve incursão cartesiana

### Primeiro excerto:

Mas, logo a seguir, apercebi-me que, enquanto queria pensar que tudo era falso, era necessário que eu, que o pensava, fosse algo. E notando que esta verdade: «penso, logo existo», era tão firme e tão certa, que todas as mais extravagantes suposições dos cépticos não eram capazes de a abalar, julguei que podia aceitá-la, sem escrúpulos, como o primeiro princípio da filosofia que procurava. (René Descartes, *Discurso do método*, trad. Carlos Aboim de Brito, Lisboa: PE Edições, 1993, p. 60.)

### Segundo excerto:

Yet apart from everything I have just listed, how do I know that there is not something else which does not allow even the slightest occasion for doubt? Is there not a God, or whatever I may call him, who puts into me the thoughts I am now having? But why do I think this, since I myself may perhaps be the author of these thoughts? In that case am not I, at least, something? But I have just said that I have no senses and no body. This is the sticking point; what follows from this? Am I not so bound up with a body and with senses that I cannot exist without them? But I have convinced myself that there is absolutely nothing in the world, no sky, no earth, no minds, no bodies. Does it now follow that I too do not exist? No: if I convinced myself of something then I certainly existed. But there is a deceiver of supreme power and cunning who is deliberately and constantly deceiving me. In that case I too



undoubtedly exist, if he is deceiving me; and let him deceive me as much as he can, he will never bring it about that I am nothing so long as I think that I am something. So after considering everything very thoroughly, I must finally conclude that this proposition, *I am, I exist*, is necessarily true whenever it is put forward by me or convinced in my mind. (...)

But what then am I? A thing that thinks. What is that? A thing that doubts, understands, affirms, denies, is willing, is unwilling, and also imagines and has sensory perceptions. (...)

I see that without any effort I have now finally got back to where I wanted. I now know that even bodies are not strictly perceived by the senses of the faculty of imagination but by the intellect alone, and that this perception derives not from their being touched or seen but from their being understood; and in view of this I know plainly that I can achieve an easier and more evident perception of my own mind than of anything else. But since the habit of holding on to old opinions cannot be set aside so quickly, I should like to stop here and meditate for some time on this new knowledge I have gained, so as to fix it more deeply in my memory. (René Descartes, *Meditations on First Philosophy, with Selections from the Objections and Replies*, trad e ed. John Cottingham, Cambridge University Press, 1996, pp. 16-17, 19, 22-23.)

*Acredito na paridade deliberativa. Não acredito na hierarquia. Não tenho heróis. Tenho, sim, pessoas que estimo e admiro por aquilo que humanamente exemplificam.*

*Descartes produz o seguinte raciocínio na sua Segunda Meditação: «Penso, logo existo».*

*Respondo-lhe: «Sim, meu caro Descartes, o seu argumento brilha. Em paralelo com ele, ousa dizer: Penso, porque os outros existem».*

*É possível sustentar o mundo inteiro – tu e eu, nós e eles, o observável e o escondido, o conhecido e o ainda-por-conhecer – pelo pensamento. Uma ideia pode salvar. O abismo é apenas um apeadeiro. Pensar o abismo é relativizá-lo.*

*Dois pessoas fazem do abismo um intervalo.*

**Ver:** “Cogito, ergo sum.” [“Penso, logo existo”.]:

- <<https://www.youtube.com/watch?v=QE8dL1SweCw>>

**Consultar:** Stanford Encyclopedia of Philosophy:

- <<http://plato.stanford.edu/entries/descartes-works/>>

**Consultar:** Internet Encyclopedia of Philosophy:

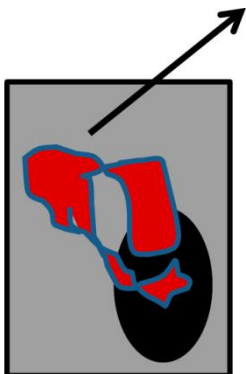
- <<http://www.iep.utm.edu/descarte/>>

onde se pode ler o seguinte:

#### 4. The Mind

##### a. Cogito, ergo sum [Penso, logo existo.]

In the *Second Meditation*, Descartes tries to establish absolute certainty in his famous reasoning: *Cogito, ergo sum* or “I think, therefore I am.” These *Meditations* are conducted from the first person perspective, from Descartes.’ However, he expects his reader to meditate along with him to see how his conclusions were reached. This is especially important in the *Second Meditation* where the intuitively grasped truth of “I exist” occurs. So the discussion here of this truth will take place from the first person or “I” perspective. All sensory beliefs had been found doubtful in the previous meditation, and therefore all such beliefs are now considered false. This includes the belief that I have a body endowed with sense organs. But does the supposed falsehood of this belief mean that I do not exist? No, for if I convinced myself that my beliefs are false, then surely there must be an “I” that was convinced. Moreover, even if I am being deceived by an evil demon, I must exist in order to be deceived at all. So “I must finally conclude that the proposition, ‘I am,’ ‘I exist,’ is necessarily true whenever it is put forward by me or conceived in my mind” (AT VII 25: CSM II 16-17). This just means that the mere fact that I am thinking, regardless of whether or not what I am thinking is true or false, implies that there must be something engaged in that activity, namely an “I.” Hence, “I exist” is an indubitable and, therefore, absolutely certain belief that serves as an axiom from which other, absolutely certain truths can be deduced.



## **51. Outro pensamento fugaz: escolher bem**

Entre um «eu» e um «tu» o mundo renasce e renova-se.

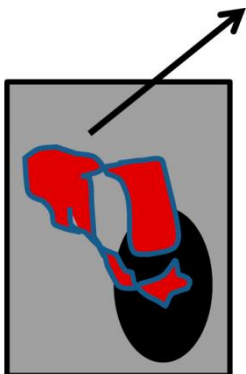
Ou, alternativamente, marca o espaço de um vasto vazio de comunicação.

Tudo depende do mundo que, em cada instante, vamos desejando, imaginando e construindo.

Alternativamente, pode-se escolher a palavra armada, a hierarquia imobilizante, o monólogo a dois, i.e., um mundo sem escuta, sem diálogo e sem disponibilidade. Um mundo que, de tão hiper-transparente hoje em dia, não deixa entrar nenhuma luz...

(Trata-se, sem dúvida, de uma terrível alternativa.)

Como em tudo, exige-se a coragem de escolher, i.e., escolher bem.



**52. Umas perguntas persistentes (i.e., nada fugazes) e um pensamento que fica**

*Para o António Manuel, que me ensinou  
que só se ama o que se compreende*

Qual é o papel e o propósito da Escola hoje em dia?

Qual é o papel e o propósito do estudante na Escola hoje em dia?

Qual é o papel e o propósito do docente na Escola hoje em dia?

Uma resposta provisória:

Algo diferente do que hoje em dia se pratica.

Como? O quê?

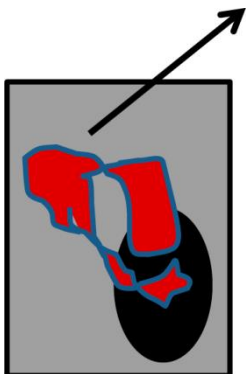
Digo:

Aprender com os outros de forma a poder chegar a ser auto-didacta pela vida fora.

Buscar, sobretudo, a compreensão (que é muito mais do que a memorização).

Escutar o *outro* através da floresta encantada (que encerra o bem e o mal, o monstro e o porto seguro) do coração.

Desejar sempre ser “mais” (desejando também que os outros sejam sempre “mais” também).



### 53. Hoje uma vespa

«Grita a luz.  
Salta da cama o homem resolutio.  
Enérgico, espreguiça-se,  
lava-se, come, veste-se,  
desce a escada, ruidoso,  
abre a porta da rua  
e olha,  
olha em redor,  
olha com os lábios presos  
e um vinco aberto fundo entre os sobrolhos.

Eis a fera que assoma à orla da floresta».  
(António Gedeão, “Poema do homem duplo”, Edições João Sá da Costa, 2001, p. 176.)

Hoje uma vespa pôs-se a construir um ninho para a sua futura progénie ao lado da minha janela. Era uma pequena criatura-vector de uma “micro-cidade” projectada. Primeiro, apareceu a base castanha de pasta mastigada (agora a endurecer-se sob o efeito transformador do calor e do tempo), fixa na argamassa branca. A seguir, apareceu uma espécie de haste ou pedúnculo (suporte do primeiro compartimento do ninho em iminente expansão), à semelhança de uma *flûte* de champagne. Vi a vespa construir sem cessar durante uns longos minutos. Então ela parou para pôr (?) o(s) primeiro(s) ovo(s) na base da *flûte* mal se encontrava erguida.

A futura micro-cidade de vespas, situada ao lado da minha janela, com a promessa de haver um futuro enxame de insectos alados e naturalmente armados a partilharem o mesmo cantinho do universo comigo, prenunciava uma vizinhança difícil, um bairro de insectos e seres humanos para sempre mal gerido, um desentendimento doloroso e irremediável.

Vi a vespa – que já cumprira as primeiras tarefas da sua bela arquitectura insectóide – levantar voo, afastando-se momentaneamente da cidade-ninho incipiente.

Foi então que destruí o ninho e, a seguir, coloquei um produto venenoso no sítio do ninho destruído para desencorajar tentativas posteriores de construção.

Foi assim que me tornei um mau vizinho de uma parcela de vida embrionária.

Matei vida.

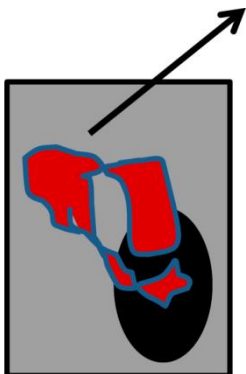
Perguntei-me a mim mesmo então, incomodado pelo meu gesto:

Que tens tu feito, Christopher, para teres lugar à mesa da vida?

(Vou pensando na resposta... nem que leve toda a vida a responder.)

## **Epílogo**

“To feel the freshness of the wind, the smile of the aspen, the tea of the willow, and not to denigrate these discoveries in the name of narrow human imagination. The emotions are of this world! We are here first to see them, and then to make sure they still will be seen for many generations to come. The philosopher of nature must learn to be a witness for wonder, and to teach others what is necessary to keep this wonder visible and free.” (*Beneath the Surface, Critical Essays in the Philosophy of Deep Ecology*, ed. Eric Katz, Andrew Light, and David Rothenberg, The MIT Press, 2000, p. 154.)



**54. Uma breve reflexão elaborada ao ouvir música e organizar a minha próxima semana de trabalho. Em torno do que consideramos ser a natureza das ideias e do desejo no plano da consciência designada humana. Nós, seres humanos, i.e., essas estranhas criaturas a peregrinarem pelo cosmos...**

Palavras do poeta Alberto Caeiro (heterónimo pessoano) em torno das ideias que se manifestam na sua mente e com as quais tem uma relação agónica:

Procuro dizer o que sinto  
Sem pensar em que o sinto.  
Procuro encostar as palavras à ideia  
E não precisar dum corredor  
Do pensamento para as palavras.

Nem sempre consigo sentir o que sei que devo sentir.  
O meu pensamento só muito devagar atravessa o rio a nado  
Porque lhe pesa o fato que os homens o fizeram usar.

(Fernando Pessoa/Alberto Caeiro, *Poesia de Alberto Caeiro*, eds. Fernando Cabral Martins, Richard Zenith, Porto: Assírio & Alvim, 2014, p. 82.)

Palavras do estadista, dramaturgo (*Fausto I e II*), romancista e poeta alemão Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832) em torno das nossas modernas ideias acerca do mundo natural filtradas pelo olhar científico:

In observing objects of Nature, especially those that are alive, we often think the best way of gaining insight into the relationship between their inner nature and the effects they produce is to divide them into their constituent parts. Such an approach may, in fact, bring us a long way toward our goal. In a word, those familiar with science can recall what chemistry and

anatomy have contributed toward an understanding and overview of nature.

But these attempts at division also produce many adverse effects when carried to an extreme. To be sure, what is alive can be dissected into its component parts, but from these parts it will be impossible to restore it and bring it back to life. This is true even of many inorganic substances, to say nothing of things organic in nature (*Goethe on Science*, 49-50).

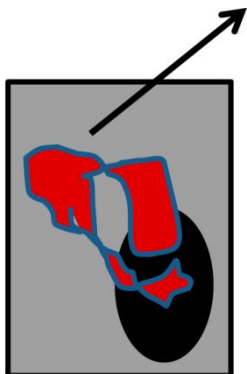
- *uma ideia é como se fosse um cidadão sentado à mesa imaterial da vida. Amadurece à luz da nossa busca interior, ora satisfeita, ora insatisfeita, se bem que nunca saciada;*
- *uma ideia é fruto das interações entre a mente e o mundo: o seu encontro tende, em última instância, para a presença total de ambos;*
- *uma ideia é mais do que isso: regista e participa na captação (premonitória) de um futuro (possível);*
- *uma ideia está sempre grávida de humanidade, pois encerra no seu idioma embrionário a promessa de uma compreensão maior do mundo.*

O desejo humano (que seja a expressão do ser humano a projectar-se no tempo que lhe toca viver e realizar) nunca reflecte uma simples falta: é, sim, um trajecto tanto material como imaginado, um percurso ideativo, i.e., uma torre imaterial em perpétua construção, um intervalo mental entre o que *já lá está* e a diferença (criadora) que se anuncia como uma realidade potencialmente vindoura (para a qual, repare-se, não há guião fixo, inalterável, ou irresistível).

Tal desejo comporta todo um campo magnético onde se ioniza sem fim a relação eu-tu e a relação eu-mundo. O desejo humano, que neste plano é o desejo de *mais* humanidade, não prevê a satisfação do desejo para todo o sempre e definitivamente (porquanto é, por definição, impossível de satisfazer qualquer desejo de uma vez por todas), mas, sim, uma libertação interior e uma exteriorização posterior de disponibilidade, i.e., a transformação amorosa do mundo por nós todos partilhados, que é o que o acto de pensar também é. *Pensar visa tratar o universo por tu*. Isso não sugere uma relação de amor com aquilo que observamos e, em simultâneo, habitamos?

*O desejo empoleira-se no corpo, na mente, no instante, numa mão, no intervalo entre o olhar e o horizonte, nas pegadas deixadas pelas palavras nos sulcos do ser, sobretudo, na ideia do mundo, esse mundo que nos aguarda sempre um pouco mais à frente.*





### **55. Um pensamento fugaz: em torno dos caminhos que se bifurcam**

Cada um de nós será, segundo imagino e penso, uma Torre de Babel. Nós todos, em conjunto, somos uma Torre de Babel à escala do mundo. Entre cada Torre individual, há um intervalo. Esse intervalo, ora nos separa uns dos outros, ora nos permite vislumbrar no(s) outro(s) a sua presença específica, a promessa de um horizonte de proximidade, a iminência de uma vizinhança que nos faça crescer, i.e., que nos liberte da espessura dos nossos muros.

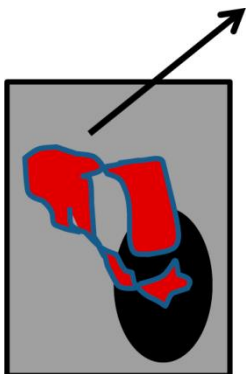
A lição da Torre de Babel é também esta: o outro – espelho da nossa própria humanidade – está sob a nossa custódia.

Entre nós e os outros, há um caminho que se bifurca. Cada bifurcação leva a um destino distinto. Numa, espreita-se o vazio de comunicação e destruição. Noutra, pratica-se a árdua arte do diálogo.

A vida é uma sucessão de caminhos que se bifurcam.

Um instante – este, por exemplo – é um caminho.

Um «eu» e um «tu» são igualmente um caminho.



## 56. Outro pensamento fugaz: como tratar o universo por tu?

Qual é a missão da Escola?

A de fornecer as respostas autorizadas ou, antes, a de incitar a inventar as perguntas?

A de calendarizar a inteligência em actos de avaliação (de quê, exactamente?) ou, antes, a de exemplificar (cada um de nós, quer sejamos alunos, quer sejamos docentes) uma relação indagadora com o conhecimento, i.e., aprender a tratar o universo por tu?

## Epílogo

«Medo da morte?

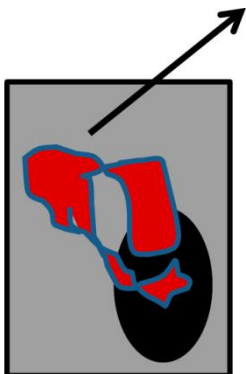
Acordarei de outra maneira,

Talvez corpo, talvez continuidade, talvez renovado,

Mas acordarei.

Se até os átomos não dormem, por que hei-de ser eu só a dormir?»

(Fernando Pessoa/Alberto Caeiro, *Poesia de Alberto Caeiro*, eds. Fernando Cabral Martins, Richard Zenith, Porto: Assírio & Alvim, 2014, p. 117.)



**57. Eis um exemplo (terrível) do vazio de comunicação que permeia as relações humanas na ordem social de tendência nitidamente autoritária, i.e., funcional mas destituída de mediação racional ao serviço do indivíduo como pessoa.**

### **O inumano**

A Engrenagem envolvente funciona numa ordem social autoritária (onde escasseia a mediação racional). Assim, a Engrenagem exige obediência, tendo nós de cumprir as suas indicações e instruções sem que haja efectivo diálogo possível, i.e., um diálogo de natureza crítica, autónoma, interveniente e dinâmica. Trata-se, portanto, da eficácia irreflectida e da omnipresença de uma pseudo-razão cujos veredictos são sem apelo e sem recurso. Almeja eliminar do escopo de vida – aquela que a Engrenagem nos outorga na sua generosa tacanhez – *uma humanidade permeável à magnitude do seu acontecer intempestivo*.

**A reparar:** onde impera a Engrenagem, predomina o *inumano*, i.e., a ausência ou proibição de uma razão mediadora a guiar a comunicação entre um «eu» e outro «eu».

Além disso, o *inumano*, de que os automatismos surdos que pejam a nossa existência contemporânea são um exemplo, leva, em última instância, à destruição do *outro*: não só a *ideia* do outro mas igualmente a sua *presença encarnada*, a sua vulnerabilidade singular, a unicidade andante do seu espaço e tempo.

Leva, por último, ao esvaziamento aniquilador da categoria absoluta que é a vida.

## Exemplificação do inumano

Ver: <<http://www.dailykos.com/story/2015/05/14/1384797/-Southwest-Airlines-refused-to-let-woman-use-cellphone-to-save-her-husband-s-life>>

onde se pode ler o seguinte:

On April 3, Karen Momsen-Evers was flying back to Milwaukee after a girls' trip in New Orleans. Right before takeoff, she received a text from her husband that read: "Karen, please forgive me for what I am about to do, I am going to kill myself..."

"I started shaking and I was panicked," Momsen-Evers told FoxNews.com. "I texted him 'no, 'no,' and he responded, 'yes, because I have to.'"

The text reached her just as flight crew were finishing cabin checks, but she said she knew the text was "serious" because her husband, who'd been very stressed recently, never threatened suicide before. She said that she told a male flight attendant what was happening and showed him the text messages.

"The steward slapped the phone down and said 'you have to put that in airplane mode. We were pushing away from the gate,'" Momsen-Evers recalls. The unidentified crew member explained that it was "FAA regulations."

Helpless, Momsen-Evers waited until airborne to reach out to another flight attendant for help and asked if they could make an emergency call from the cockpit.

"I showed her the texts. She said that she there is [sic] nothing she could do and that they could not disturb the pilot. They offered me a drink, that was it," says Momsen-Evers. "I just wanted someone to go and try to save him."

Momsen-Evers says she spent the duration of the two-hour flight sobbing in her seat and was only able to call police after the plane arrived at the gate in Milwaukee. But when Momsen-Evers arrived home she was met by officers who told her that her husband Andy had already taken his life.

## Epílogo

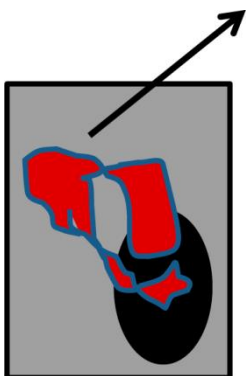
“A ciência manipula as coisas e renuncia a habitá-las. Para si estabelece modos internos das coisas e, operando sobre estes índices ou variáveis, as transformações permitidas pela sua definição só se confrontam de quando em quando com o mundo actual. Ela é, sempre foi, esse pensamento admiravelmente activo, engenhoso, desenvolvido, essa opção de tratar qualquer ser como «objecto em geral», ou seja, ao mesmo tempo como se não nos fosse nada e se encontrasse, no entanto, predestinado para os nossos artificios.

Mas a ciência clássica guardava o sentimento da opacidade do mundo (...).

Pensar é experimentar, operar, transformar, como a única reserva de uma verificação experimental, na qual não intervêm senão fenómenos altamente «trabalhados», e que os nossos aparelhos, mais do que registarem, produzem. (...)

O pensamento «operatório» torna-se uma espécie de artificialismo absoluto, como se vê na ideologia cibernética, na qual as criações humanas derivam de um processo natural de informação, mas concebido com base no modelo das máquinas humanas. Se este género de pensamento toma a seu cargo o homem e a história, e se, fingindo ignorar o que nós deles sabemos por contacto e por posição, empreende a sua construção a partir de alguns indícios abstractos, como o fizeram nos Estados Unidos uma psicanálise e um culturalismo decadente, uma vez que o homem se torna verdadeiramente o *manipulandum* que pensa ser, entramos num regime de cultura em que deixa de haver verdadeiro e falso no que respeito ao homem e à história, um sono ou um pesadelo do qual nada o saberia despertar.

É necessário que o pensamento da ciência – pensamento de sobrevoo, pensamento do objecto em geral – se coloque de novo num aí prévio, *in locus*, sobre o solo do mundo sensível e do mundo trabalhado”.  
(Merleau-Ponty, *O olho e o espírito*, trad. Luís Manuel Bernardo, Lisboa: Vega, 2015, pp. 13. 14. 15.)



### 58. Um pensamento fugaz: contra os vazios de comunicação

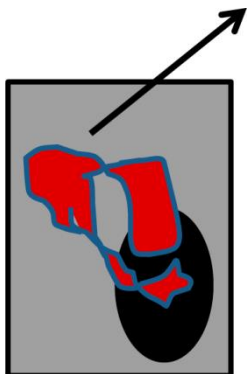
É noite. Encontro-me em casa sentado à frente do computador. Daqui a poucas horas estarei com alunos. Preciso de dormir. Contudo, sinto a necessidade de escrever algumas palavras antes de me deitar. Porquê? Será esta minha necessidade de escrever o simples reflexo da minha formação humanística (que tanto privilegia a vida das palavras) ou, alternativamente, será o resultado de eu passar grande parte da minha vida em salas de aula, rodeado de pessoas e dedicado, em conjunto com elas, à construção de um diálogo que, no fundo, imagino (e sei) ser sem fim? Sim, em parte, é isso tudo. Sim. Acredito no diálogo. Acredito que as palavras não se limitam a designar objectos e sensações: *iluminam as relações possíveis entre os seres*. Ao iluminar essas relações reais e potenciais, essas palavras acabam por libertar novas ideias, novas relações e, é claro, nova compreensão.

Além disso, acredito que nos incumbe efectuar ininterruptamente escolhas de ordem moral. Sinto que subjaz a estas escolhas ainda outra escolha fundamental – uma *escolha-raiz*. O que é uma escolha-raiz?

Ela leva a que escolhamos fazer da palavra:

- uma ferramenta de humanização ao serviço de uma cultura fecundada pela inteligência integral de cada ser humano ou,
- em sentido bem contrário, leva a que escolhamos fazer da palavra
  - 1) uma *arma imaterial*; 2) um *arsenal prestes a trair o projecto emancipatório com que nascemos (nascemos sob o Sol de uma justiça maior)*; e 3) a *incarnação maligna* de uma inteligência tornada celebratoriamente cruenta.

*A escolha é sempre nossa e é, no fundo, sempre esta:* escolheremos *mais* vida ou *menos* vida? Escolheremos a *destruição amorosa* de todo o solipsismo moral e intelectual (tratando-se de um acto criativo, por excelência, porque é fruto do pensar e do dialogar afinados na companhia dos outros)? Ou, antes, escolheremos – tratando-se de facto de uma terrível escolha – os vazios assassinos da incomunicação?



### 59. O realizador Ian Mackenzie: um “new paradigm storyteller”

“The noösphere is a new geological phenomenon on our planet. In it for the first time man becomes a *large-scale geological force*. He can and must rebuild the province of his life by his work and thought, rebuild it radically in comparison with the past. Wider and wider creative possibilities open before him. It may be that the generation of our grandchildren will approach their blossoming. (...)”

Now we live in the period of a new geological evolutionary change in the biosphere. We are entering the noösphere. This new elemental geological process is taking place at a stormy time, in the epoch of a destructive world war. But the important fact is that our democratic ideals are in tune with the elemental geological processes, with the law of nature, and with the noösphere. Therefore we may face the future with confidence. It is in our hands. We will not let it go.”

(Vladimir Vernadsky, “The Biosphere and the Noösphere” (publicado originalmente em 1943), in *Executive Intelligence Review*. Volume 32, Number 7, February 18, 2005, pp. 31-33; disponível *on-line*: [http://larouchepub.com/other/2005/site\\_packages/vernadsky/3207bios\\_and\\_noos.html](http://larouchepub.com/other/2005/site_packages/vernadsky/3207bios_and_noos.html))

O que significam, no contexto de uma recente TED Talk, os seguintes termos empregues por Ian Mackenzie: “mindbomb”, “noosphere”, “metamorphosis”, “emerging paradigm” e, ainda, a referência à nossa condição de seres “interdependent”? Nesta Talk, o conferencista elucida a importância de salvuardarmos, desenvolvermos e libertarmos a nossa abundância imaterial (a nossa riqueza de ordem cognitiva) no palco do mundo que *já lá está*, um mundo notoriamente anquilosado que nos adormece a curiosidade e domestica essa mesma abundância (i.e., a inventividade, a capacidade colaborativa, a evolução cognitiva, a autonomia criativa) que nos é, contudo, inerente.



Em contrapartida, a lógica institucional impõe o seu próprio paradigma de *story telling* empobrecido e empobrecedor, i.e., narrativas e discursos redutores que têm por efeito (e, plausivelmente, por objectivo) diminuir por dentro e por fora a condição humana.

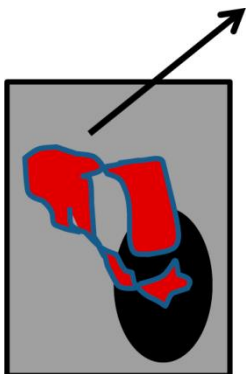
Ver: TEDxVictoria (2013): “How to Occupy the Noosphere”:

- <<http://www.ianmack.com/videos/occupy-noosphere-tedx/>>

Em torno do realizador Ian Mackenzie: <<http://www.ianmack.com/about/>>

## Epílogo

“É do caos que nasce a violência e é do caos que nasce a invenção. Se só existe um único rito, evolui-se, forçosamente, em direcção à petrificação cultural – aliás, não houve privação dele, numerosas culturas ruíram depois de terem sido muito fortes. Um ritual que é sempre o mesmo acaba por ser uma litania cultural que perde o sentido, que deixa de gerir a emoção. Já não se sabe por que se faz determinado gesto ou se come determinada refeição, isso passa a ser uma estereotipia comportamental; em suma, uma petrificação da cultura. Assim sendo, é incontestavelmente uma maneira de morrer. A outra maneira de destruir uma cultura é o caos; não podemos coexistir se não tivermos criado entre nós um ritual de coexistência, um ritual que nos permita trocar emoções, palavras, ideias e fazer projectos de existência. Entre estes extremos, que ambos condenam as culturas, há a invenção de rituais novos que permite a evolução das sociedades. As únicas culturas de boa saúde são as culturas que inventaram rituais de evolução. E onde vamos encontrar esses novos rituais? Naquilo a que chamo as franjas caóticas! É nelas que nascem os novos rituais. (Boris Cyrulnik, *O homem, a ciência e a sociedade*, trad. Ana Rabaça, Lisboa: Instituto Piaget, 2004, pp. 75-76.)

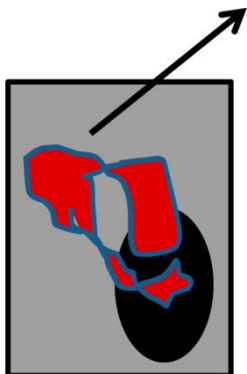


## **60. Um pensamento fugaz: mudando de partitura**

O mais difícil é mudar de padrão interno, de partitura psicológica, i.e., ouvir e criar, ousar e amar uma outra história para o ser. A única maneira é irmos vivendo. Ao escutarmos – sem medo – a narrativa interior com que temos contado a nossa vida, abre-se-nos a possibilidade de traçar uma nova esperança e tecer uma nova relação com os outros, com o mundo e connosco próprios.

Toda a nossa experiência encerra lições.

Toda a nossa experiência encerra o início de uma nova história.



**61. O cinema da Torre de Babel (6): À beira do abismo [*The Big Sleep*] (1946) de Howard Hawks (1896-1977). Film noir, graus zelos e desejo niilista em *The Big Sleep*.**

Ocorrem sete assassinios neste filme quase incompreensível, o primeiro dos quais antecedendo a narrativa que se desenrola perante o olhar estonteado do espectador. Sete crimes que o enredo do filme, fruto de três co-guionistas, um dos quais, William Faulkner, o futuro recipiente do Prémio Nobel de Literatura de 1949, i.e., uns escassos três anos após a exibição da segunda versão do filme em foco hoje, com base no primeiro romance epónimo do escritor Raymond Chandler, publicado em 1939. O filme hoje em exibição é a versão mais *film noir* das duas versões existentes, privilegiando o erotismo flagrante do par Lauren Bacall e Humphrey Bogart, casados pouco tempo depois de terem colaborado neste filme, o segundo da sua colaboração, sendo o primeiro *Ter ou Não Ter* [*To Have and Have Not*], também do realizador Howard Hawks (1944), baseado na obra epónima de Ernest Hemingway. Para esta segunda versão do filme em foco hoje, Jack Warner pede para o guionista Julius J. Epstein (que escrevera, com o seu irmão gémeo Philip, entre outros, o guião para o mítico filme *Casablanca* de Michael Curtiz de 1942) introduzir neste *Big Sleep* novo diálogo. Resulta daí o famoso diálogo entre Bacall (“Vivian Sternwood”, casada no filme, referida portanto como “Mrs. Rutledge”) e Bogart (“Philip Marlowe”) referente ao cavalo de corrida, uma extensa piada sexual entre os dois amantes (dentro e fora do ecrã).

Sendo um filme pertencente ao *corpus* de *films noirs* (um termo cunhado por um crítico francês, Nino Frank, em 1946), cuja era clássica se estende ao longo das décadas de 40 e 50 – com obras tais como *O Falcão Maltês* (1941), *Key Largo* (1948), *The Asphalt Jungle* (1950), *Laura* (1944), *Murder, My Sweet*, etc., *The Big Sleep* é um filme de

ambiente hiper-estilizado de sombra e luz em detrimento da compreensibilidade do enredo que mal conjuga tantos assassinios com a profusão de *gangsters* que aparecem e desaparecem do ecrã, em que a morte, a violência e o mal são menos uma realidade metafísica do que adereços para um filme que leva tudo ao feitiço de corpos que não podem falar o seu desejo, apenas seguir as suas consequências até ao fim: “Vivien” até aos braços do detective, a irmã “Carmen” até ao aludido internamento psiquiátrico, os *gangsters* até à morte ou à fuga, as restantes mulheres até ao amor, ou à infidelidade, ou à criminalidade. Todas as personagens, mesmo os protagonistas, são menos personalidades “inteiras” do que emanções de uma identidade que nunca se descobre por completo. “Marlowe” é nobre e inescrutável; “Vivien” é inescrutável e incontível; “Carmen” é de uma perversidade insondável que a censura da época não permitiria nunca mostrar na sua verdadeira amplidão.

Neste filme laconicamente violento, despreocupadamente caótico e eroticamente inconfessável, as personagens formam parte de um ritmo de consumo narrativo e visual que predomina sobre a própria lógica do enredo. O enredo torna-se um mero adereço. O *film noir* aparenta ser um género que ironiza a sua própria codificação; ironiza a sua própria ortodoxia narrativa, ou moral, ou compreensibilidade. *The Big Sleep*: eis um filme que é uma intensidade mais do que um conteúdo decifrável; mais um ritmo do que uma conduta sustida; mais uma cadência do que um todo. Em tal mundo, o enredo não é tanto uma história com início, meio e fim como um encadeamento de cenas em que o crime já nasce em forma de epílogo. *A construção de sentido neste filme está noutro sítio.*

Se calhar, esse outro sítio poder-se-á caracterizar mediante um retrato das mulheres deste filme. No seu conjunto, são de natureza imprevisível, enigmática, sedutora, interesseira, bela, inimiga, por certo de natureza não-normativa. A loucura, a criminalidade e o desejo fazem delas um estereótipo contra todos os estereótipos: elas quebram a norma, acarretando, portanto, a ruptura, a transgressão e a provocação. Afinal de contas, a própria norma é um adereço no universo *noir* deste filme. Esconde-se por trás da norma o grau zero de uma psicologia sem fundo mas também sem profundidade, daí, a ligeireza que se apodera deste filme que de outro modo teria sido de uma maníaca e magmática violência. *The Big Sleep* é uma espécie de grau zero de todos os graus zeros: o niilismo estético, o estilismo extremo da sua linguagem formal (cujo ambiente estilizado é ao mesmo tempo um excesso barroco e um grau zero minimalista), o expressionismo emocional até ser a máscara a única sinceridade possível num mundo de máscaras. Mesmo o título é um eufemismo barrocamente estilizada para significar a morte: um *prolongado dormir*, ou melhor, essa

*grandiosa festividade que os mortais mascaram como sono*. Hawks dirige um filme onde tudo se vê no mistério da sua visibilidade em fundo *noir*, na inexplicabilidade da sua anarquia codificada, na caricatura do terror que recusa. Eis uma obra-prima que faz do universo todo um hipnótico adereço.

<p>Portais em torno do filme (1946):</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• <a href="http://www.reelclassics.com/Movies/BigSleep/bigsleep.htm">http://www.reelclassics.com/Movies/BigSleep/bigsleep.htm</a></li> <li>• <a href="http://www.imagesjournal.com/issue02/infocus/bigsleep.htm">http://www.imagesjournal.com/issue02/infocus/bigsleep.htm</a></li> <li>• <a href="http://en.wikipedia.org/wiki/The_Big_Sleep_(1946_film)">http://en.wikipedia.org/wiki/The_Big_Sleep_(1946_film)</a></li> </ul>	<p>Portais em torno do realizador Howard Hawks (1896-1977):</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• <a href="http://sensesofcinema.com/2002/great-directors/hawks/">http://sensesofcinema.com/2002/great-directors/hawks/</a> (Senses of Cinema)</li> </ul>
--	--

### Alguma bibliografia impressa em torno de Howard Hawks

- Apra, Adriano and Patrizia Pistagnesi, eds., *Il Cinema di Howard Hawks*. Veneza: La Biennale di Venezia, 1981.
- Belton, John, *The Hollywood Professionals (Vol.3): Hawks, Borzage, Ulmer*. Nova Iorque: A. S. Barnes, 1974.
- Bogdanovich, Peter, *The Cinema of Howard Hawks*. Nova Iorque: Museum of Modern Art, 1962.
- Bogdanovich, Peter, *Who the Devil Made It*. Nova Iorque: Knopf, 1997: 244-378.
- Gili, Jean A, *Howard Hawks: Cinema d'Aujourd'hui*. París: Editions Seghers, 1971.
- Hillier, Jim and Wollen, Peter, eds., *Howard Hawks, American Artist*. Londres: BFI Publishing, 1996.
- Liandart-Guigues, Suzanne, *Red River*. Trans. Nick Coates. Londres: BFI Publishing, 2000.
- McBride, Joseph, ed., *Focus on Howard Hawks*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1972.
- McBride, Joseph, *Hawks on Hawks*. Berkeley: University of California Press, 1988.
- McCarthy, Todd, *Howard Hawks: the Grey Fox of Hollywood*. Nova Iorque: Grove Press, 1997.
- Mast, Gerald, *Howard Hawks, Storyteller*. Nova Iorque: Oxford University Press, 1982.

- Missiaen, Jean-Claude, *Howard Hawks*. París: Editions Universitaires, 1966.
- Poague, Leland, *Howard Hawks*. Boston: Twayne Publishers, 1982.
- Sarris, Andrew, "You Ain't Heard Nothin' Yet:" *the American Talking Film, History and Memory, 1927-1949*. Nova Iorque: Oxford University Press, 1998: 262-81.
- Thomson, David, *The Big Sleep*. Londres: BFI Publishing, 1997.
- Wood, Robin, *Howard Hawks*. (rev ed.) Londres: BFI Publishing, 1983.

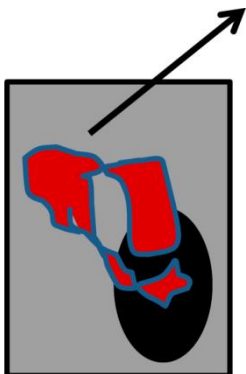
### **Alguma bibliografia digital em torno do escritor Raymond Chandler (1888-1959):**

- [http://en.wikipedia.org/wiki/Raymond\\_Chandler](http://en.wikipedia.org/wiki/Raymond_Chandler)
- <http://www.imdb.com/name/nm0151452/>

### **Alguma bibliografia digital em torno do co-guionista William Faulkner (1897-1962, Prémio Nobel de Literatura, 1949):**

- [http://www.nobelprize.org/nobel\\_prizes/literature/laureates/1949/faulkner-speech.html](http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/literature/laureates/1949/faulkner-speech.html)
- <http://www.theparisreview.org/interviews/4954/the-art-of-fiction-no-12-william-faulkner>
- [http://en.wikipedia.org/wiki/Center\\_for\\_Faulkner\\_Studies](http://en.wikipedia.org/wiki/Center_for_Faulkner_Studies)
- [http://en.wikipedia.org/wiki/William\\_Faulkner](http://en.wikipedia.org/wiki/William_Faulkner)

Excerto do artigo de David Boxwell patente em: <http://sensesofcinema.com/2002/great-directors/hawks/>: "Working steadily as a producer and scenarist in the first half of the 1920s at Paramount, Hawks moved up the ranks to begin directing at the Fox studio in 1926. For the most part, Hawks subsequently acted as his own producer, only rarely entering into agreements with more powerful studio executives, and only then committing for a limited period. By sheer force of will and personality, Hawks was able to retain a great deal of autonomy in the studio system. He frequently rewrote screenplays, improvised and filmed sequences on the spot without the previous approval of the Motion Picture Producers Association censorship authorities (the Hays Office), and dictated casting. In effect, the *auteur* theorists had an easier job elevating Hawks to the pantheon in the 1950s and 1960s than they did with virtually any other director (Hitchcock excepted). Hawks lived a long, physically active life, enjoyed his lofty critical stature, and gave interviews which cannily contributed to his legendary status. He was still planning films, including a remake of the 1928 *A Girl in Every Port* (to star John Wayne), at the time of his death in 1977 after complications from a fall at his home in Palm Springs."



## 62. Um pensamento fugaz: corremos sempre o risco de ter o ser alugado e a casa roubada

“Yes, at any rate, utopia is essentially in the determined negation, in the determined negation of that which merely is, and by concretizing itself as something false, it always points at the same time to what should be.”

(Theodor W. Adorno [1903-1969])

O mundo está tão velho como o cheiro acre que por vezes penetra nas palavras (como se as palavras fossem narinas desfraldadas num ar fétido e imediato) ou como uma tristeza amarga que derrete montanhas e sóis.

Contudo, os nossos dias são por vezes *aeroportos*. Uma ideia por vezes *voa*. (Eis uma metafísica da história como escola do desejo – dado que podemos desejar sempre noutras direcções – e da bem-querença.)

O mundo está tão velho como a humanidade que o habita. A humanidade que o habita está tão *velha* quanto o seu grau de *acomodação* ao *desumano* (i.e., sendo o *desumano* a demolição do *outro*).

A humanidade que o habita está tão *vazia* quanto o grau da sua *acomodação* ao *inumano* (i.e., o vazio de comunicação entre um «eu» e outro «eu», hoje em dia reinante numa ordem social que privilegia, por sua vez, a funcionalidade surda e absurda sobre o diálogo arduamente paritário, a sincronização – programada – do aquisitivo e do apetitivo em detrimento da busca e do despertar, i.e., esse *intervalo inexaurível* prenhe de imaginação).

A história por vezes adormece e a humanidade amiúde esquece.

*Corremos sempre o risco de ter o ser alugado e a casa roubada.*

O mundo – ao contrário do tempo – não tem ponteiros: tem, sim, território. Mais do que mapas, tem destinos. Neste território, a história tem

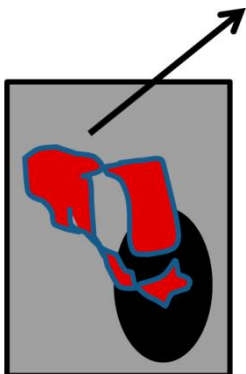
gares sem horário. Neste território ergue-se por vezes um novo andar na nossa colectiva torre babélica. Aprendem-se por vezes nesta torre novas sílabas e novos destinos. Um novo som emitido no universo é como uma grávida que acaba de parir.

Os ponteiros da história – se existissem – seriam – saltar-nos-ia então à vista de tão evidente – as utopias que ela própria necessita inventar.

## Epílogo

“Trata-se, na verdade, duma revolução. Precisemos, no entanto, que, para nós, tal como para Cornelius Castoriadis, ‘revolução não significa nem guerra civil nem efusão de sangue’. Este tipo de violência parece ser ainda menos inelutável, se concordarmos com André Gorz (...), que ‘civilização capitalista (...) caminha inexoravelmente para a sua derrocada catastrófica; já não é necessária uma classe revolucionária para derrubar o capitalismo, porque ele cava a sua própria sepultura e a da civilização industrial no seu conjunto’. (...) É uma sorte, porque se vê bem que a luta de classes se esgotou com o triunfo do capital. Os vencidos deste confronto plurissecular, mais numerosos do que nunca, estão, no entanto, divididos, desestruturados, perderam a sua luta e (já) não constituem uma classe revolucionária. (...) ‘A revolução’, prossegue Castoriadis, ‘é uma mudança de determinadas instituições centrais da sociedade pela actividade da própria sociedade: a autotransformação explícita da sociedade condensada num tempo curto. (...) A revolução significa a entrada do essencial da comunidade numa fase de actividade *política*, isto é, *instituidora*. O imaginário social inicia o seu trabalho e pugna pela transformação das instituições existentes.’ Neste sentido, o projecto da sociedade do decrescimento é eminentemente revolucionário. Trata-se não só duma mudança de cultura, mas também das estruturas do direito e das realizações de produção. Todavia, como é um projecto político, a sua aplicação prática obedece mais à ética da responsabilidade do que à ética da convicção. A política não é a moral e o responsável deve aceitar compromissos com a existência do mal. A busca do bem comum não é a do mero bem, mas sim, a do mal menor. Portanto, o realismo político não consiste em abandonar-se à banalidade do mal, antes em contê-la no horizonte do bem comum. Neste sentido, mesmo radical e revolucionária, nenhuma política pode deixar de ser reformista, devendo sê-lo, aliás, ou irá afundar-se no terrorismo. Este necessário pragmatismo da acção política, (...) não significa uma renúncia aos objectivos da utopia concreta. O potencial revolucionário desta, a sua fecundidade, não é incompatível com o reformismo político, desde que os inevitáveis compromissos da acção não degenerem em compromissos no plano do pensamento”. (Serge Latouche, *Pequeno Tratado do Decrescimento Sereno*, trad. Victor Silva, Edições 70, pp. 91-93.)





### **63. Noam Chomsky em conversa com David Barsamian a 18 Março 2015**

Chomsky aborda múltiplos temas em torno do mundo contemporâneo na entrevista aqui referida. Nesta “conversation”, o linguista e activista, filósofo e conferencista infatigável refere a necessidade de “impede the race to the precipice”; a natureza da “institutional logic” que, caracteristicamente, “ignore ... externalities ... the impact of a transaction upon others” a fim de “maximize profit and market share”, e como “institutional pathologies” são “lethal in (...) nature”. Refere ainda o movimento político espanhol designado “Podemos”. Chomsky foca igualmente o caso da Europa hoje em dia e o fenómeno da “class warfare” entre nós agora em curso. Sublinha a natureza inédita da nossa situação histórica actual tão determinante para o destino da nossa espécie, bem como, às tantas, o de todo o planeta. Com efeito, encontramos-nos dotados de poderes técnicos que exigem de nós uma capacidade e uma sabedoria decisórias de que colectivamente carecemos ainda ou menosprezamos pese embora “our decisions today [occur] in a world capable of total destruction, a first in human history”.

Chomsky é um pensador notavelmente informado, um ser que vive à altura do seu tempo, i.e., do nosso tempo.

Ver: <<https://www.youtube.com/watch?v=yIsKwjVuOr4>>

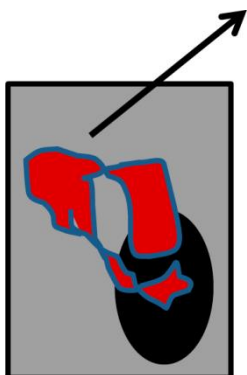
### **Epílogo**

“Years passed. The season came and went, the short animal lives fled by.  
A time came when there was no one who remembered the old days before  
the Rebellion, except Clover, Benjamin, Moses the raven, and a number  
of the pigs.

Muriel was dead, Bluebell, Jessie and Pincher were dead. (...) Clover was an old stout mare now, stiff in the joints and with a tendency to rheumy eyes.

She was two years past the retiring age, but in fact no animal had ever actually retired. The talk of setting aside a corner of the pasture for superannuated animals had long since been dropped. (...)

There were many more creatures on the farm now, though the increase was not so great as had been expected in earlier years. Many animals had been born to whom the Rebellion was only a dim tradition, passed on by word of mouth and others had been bought who had never heard mention of such a thing before their arrival.” (George Orwell, *Animal Farm, A Fairy Story*, Penguin, pp. 92-93.



#### **64. Nós, habitantes e construtores de múltiplas Torres de Babel: o obverso das máscaras. A alteridade que reside dentro do espelho.**

Yassmin Abdel-Magied dá o título de “What does my headscarf mean to you?” à sua TED Talk. Ela aborda a questão do “unconscious bias”. Interpela o público, analisa o que é o “bias” [preconceito], demonstra até que ponto tal “bias” é por natureza redutor relativamente à complexidade da condição humana em geral, à complexidade dos seres humanos na sua singularidade individual e à complexidade de uma identidade cultural cujo significado nunca se restringe a particularidades como, por exemplo, a simples aparência exterior. Com efeito, Yassmin Abdel-Magied é lúcida, calorosa, desafiadora e provocadora. Eis uma Talk digna de se ouvir à luz da nossa contemporaneidade babélica.

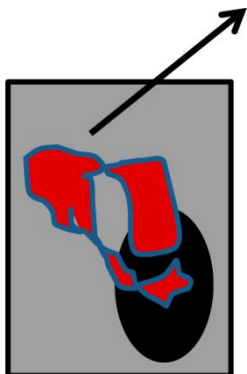
Assinala-se ainda o contributo positivo que Yassmin Abdel-Magied faz em relação ao pensamento fracturante e redutor que recentemente se sedimentou num discurso académico e geo-político alicerçado, por sua vez, num pretenso *choque das civilizações*, um tema já abordado num *post* anterior deste volume (ver *post* 17).

(Há uma espécie de máscara que só muito arduamente se tira: a da auto-complacência que cultiva o indivíduo relativamente às suas ideias pré-concebidas. Nesse caso, a máscara pesa o mesmo que uma torre babélica sem janelas e sem portas.)

Ver: <[http://www.ted.com/talks/yassmin\\_abdel\\_magied\\_what\\_does\\_my\\_headscarf\\_mean\\_to\\_you](http://www.ted.com/talks/yassmin_abdel_magied_what_does_my_headscarf_mean_to_you)>

## Epílogo

“On ne saurait saisir l’intervention freudienne, dans le champ spécifique de la psychiatrie, en dehors de sa filiation humaniste et romantique. Avec la notion freudienne d’inconscient, l’involution de l’étrange dans le psychisme perd son aspect pathologique et intègre au sein de l’unité présumée des hommes une *altérité* à la fois biologique *et* symbolique, qui devient partie intégrante du *même*.” (Julia Kristeva, *Étrangers à nous-mêmes*, Gallimard, 1988, p. 268.)



## 65. Breve elogio da Torre de Babel

Aprecio enormemente o quadro de Pieter Bruegel “o Velho” que retrata a sua concepção pictórica da mítica “Torre de Babel” (um quadro que data de *circa* 1563). Vê-se nele que a Torre está em vias de ser construída em terreno instável e desnivelado. Apesar disso, a Torre, ainda incompleta, ascende, andar após andar, rumo ao céu (embora já se vejam os sinais da sua implausibilidade estrutural, a sua insustentabilidade arquitectónica, a evidente ausência de uma visão organizadora una). Como se esta Torre manifestasse na sua estrutura uma argamassa de uma natureza mais arenosa do que granítica, mais instável do que sólida, mais periclinante do que equilibrada.

É como se a representação da Torre de Bruegel registasse desde já a catástrofe vindoura, as ruínas iminentes, o castigo divino que se avizinha, uma representação, portanto, consonante com a leitura tradicional da narrativa bíblica (ver Génesis 11: vv. 1-9). Ora pergunto: estaremos a testemunhar no quadro apenas uns poucos instantes antes de o deus bíblico condenar a humanidade à diáspora, i.e., a fragmentação da mítica comunidade humana originariamente una em múltiplas comunidades dispersas, cada uma carregada doravante de uma memória, de uma língua e de uma identidade histórica diferentes (babélicas entre si), uma fragmentação que problematizará para todo o sempre a comunicação, a compreensão e o diálogo? Estará o pintor a transmitir-nos a falibilidade do projecto em si, a impossibilidade *ab initio* da sua realização, sendo a Torre, nesse caso, o símbolo de um desígnio (que enferma fatalmente de *hubris* ou arrogância) e das suas humaníssimas ilusões (a que carecem também fatalmente a visão transcendente do todo)?

Seja. Constatámos há muito que a comunicação entre os seres humanos tem sido sempre de natureza problemática.

Prefiro, contudo, interpretar essa multiplicidade e essa fragmentação da primeira comunidade humana, segundo o mito, não como uma condenação mas, antes, como um *convite*, uma *convocação* para crescermos cognitiva, ética e humanamente. O mito assinala o legado plural de uma espécie cuja missão é a de construir uma comunidade deveras cúmplice com a sua potencialidade transformadora e criatividade peregrina. Tal criatividade floresce na diferença. *A história da humanidade é a da sua relação com esta diferença que lhe é inerente.*

O mundo da mítica Torre de Babel original seria, portanto, reflexo de uma comunidade humana ainda por inventar e de uma consciência, ora individual, ora colectiva, ainda por atingir.

Doravante, as nossas Torres de Babel deverão cultivar a abundância imaterial de todos num plano de paridade deliberativa. O que exige a subversão da leitura tradicional do mito babélico. Esta subversão seria fruto de uma imaginação anárquica (=questionante das normas da comunidade humana e o subsequente desenfeitiçar de eventuais elementos de autoritarismo associado às mesmas) e libertária (=dignificadora da capacidade criativa dos indivíduos em sintonia com um projecto comum de convivência mais equitativa).

Doravante, as nossas Torres deverão ser primordialmente de natureza imaterial, i.e., resultado de um aprofundar do projecto de emancipação das identidades e subjectividades. (Mas o imaterial só poderá florescer, sublinhe-se, num mundo liberto da penúria material imposta por uma plutocracia sobre a maioria.)

Entre um «eu» e outro «eu» traça-se um intervalo. Um intervalo é a distância entre duas torres.

Compete-nos sempre escolher *no* intervalo e *em nome do* intervalo.

Escolher o quê?

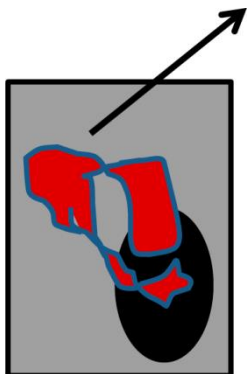
Trata-se de uma escolha portentosa: fazer do intervalo um mortífero e inumano vazio de comunicação ou, alternativamente, cultivar o reerguer do babélico diálogo sem fim.

## Epílogo

“Homme, es-tu capable d’être juste? C’est une femme qui t’en fait la question; tu ne lui ôteras pas du moins ce droit. Dis-moi? Qui t’a donné le souverain empire d’opprimer mon sexe? ta force? tes talents? Observe le créateur dans sa sagesse; parcours la nature dans toute sa grandeur, dont tu sembles vouloir te rapprocher, et donne-moi, si tu l’oses, l’exemple de cet empire tyrannique.

Remonte aux animaux, consulte les éléments, étudie les végétaux, jette enfin un coup d'œil sur toutes les modifications de la matière organisée; et rends-toi à l'évidence quand je t'en offre les moyens; cherche, fouille et distingue, si tu le peux, les sexes dans l'administration de la nature. Partout tu les trouveras confondus, partout ils coopèrent avec un ensemble harmonieux à ce chef-d'oeuvre immortel.

L'homme seul s'est fagoté un principe de cette exception. Bizarre, aveugle, boursoufflé de sciences et dégénéré, dans ce siècle de lumières et de sagacité, dans l'ignorance la plus crasse, il veut commander en despote sur un sexe qui a reçu toutes les facultés intellectuelles; il prétend jouir de la Révolution, et réclamer ses droits à l'égalité, pour ne rien dire de plus." (Olympe de Gouges, *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne*, Mille et une nuits, [1791] 2003, pp. 11-12.)



**66. Um pensamento fugaz: o docente está ao serviço dos alunos. Será este um pensamento revolucionário?**

O docente está ao serviço, desde sempre e para sempre, dos alunos. Como assim? Porque o docente e a instituição passam, i.e., são da natureza das estações que mudam, transicionam, expiram. O aluno, contudo, representa algo de essencial da condição humana porquanto somos todos constitutivamente aprendizes.

O docente e a instituição, sendo passageiros, mudam, passam e transformam-se, sujeitando-se aos efeitos deletérios de normas, dogmas, ideologias, interesses e lógicas institucionais que, por sua vez, também mudam, passam e se extinguem.

E assim passam os nossos colectivos e singulares dias.

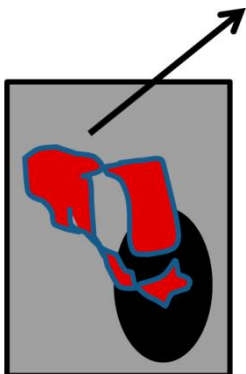
Em contrapartida, o aluno – a encarnação da nossa condição de seres essencialmente inacabados – cumpre o papel da humanidade em si: transformar-se ao ritmo e ao sabor das suas perguntas, em consequência da sua natureza fundamentalmente questionadora.

Daí constataremos que somos seres da busca, seres seduzidos pela vida e pela beleza da compreensão, seres cuja vocação fundamental no universo é a de escutar o universo, de aprender a tratar o universo por tu, de entender que a materialidade do universo se cumpre em virtude da nossa sede interrogativa.

O universo existe.

Também persiste como pergunta nos campos semióticos da inteligência humana.





### 67. Em torno de Hans Jonas (1903-1993): quando as nossas histórias se esgotam

Esgotadas ou moribundas as nossas histórias colectivas, exige-se-nos a invenção de outra história (ou de outras histórias) na fronteira da história já por nós realizada, a invenção de outro mundo situado nos limites conceptuais e simbólicos do mundo que *já lá está*, a invenção de outra inteligência mais sustentável (fora dos padrões existentes que agora ameaçam toda a vida no planeta). (Sendo, sim, o *conceito* o que *estrutura* e *orienta* os itinerários vivos de um ser inatamente indagador e o *símbolo* o que *ilumina* os caminhos de seres cuja historicidade reflecte a humana capacidade de detectar o poder revelador ainda em vigor no real concretizado: formam conjuntamente a argamassa do pensamento utópico, i.e., aquilo que nos restitui o real como uma inesgotável promessa.)

Na encruzilhada do mito e da modernidade, ergue-se-nos a premência de edificar uma nova arte interpretativa em relação ao legado das narrativas fundadoras que nos têm ate aqui estruturado a consciência. Exige-se-nos uma nova imaginação já que a imaginação está na base da expressão ulterior em acto e em conceito da consciência humana.

O papel desempenhado pela imaginação exemplifica-se no texto de Hans Jonas (donde se transcreve um excerto mais abaixo). Nele se pode apreciar uma nova interpretação dos mitos fundadores de várias tradições civilizacionais. Trata-se de uma leitura que atribui um novo grau de premência e pertinência a estes mitos fundadores, agora à luz da nossa realidade colectiva actual.

Ao lermos o texto de Jonas, apercebe-se a longevidade dos mitos – porventura inesperada para muitos de nós – cuja energia imaginativa

continua a informar a nossa contemporaneidade frenética e desmemoriada. Eis, na verdade, o poder do pensamento dinâmico fecundado pela imaginação: permite-nos abordar e interpretar os mitos de modo indagador e reflexivo sem o excipiente nocivo do dogma, sem a enzima tóxica da demagogia, sem as lições embalsamadas da catequese.

Assim, os mitos fundadores das civilizações adquirem uma nova vitalidade conceptual, uma nova ressonância ética, uma nova imediatidade imaginativa, ao serem passados pelo crivo do *aqui-e-agora* da história.

O mito revela-se ser o portador de uma inesgotável esquematização a respeito do futuro, nomeadamente, o da vida no planeta cada vez mais periclitantemente depositado nas nossas mãos. Resolutamente arcaico na sua expressão originária perante uma modernidade que se sublevou criticamente contra a autoridade da tradição, o mito é, contudo, um andaime de futuridade, um horizonte de inquirição, uma mineralização da memória à flor da pele.

*O mito participa do encontro entre o mesmo e o outro.*

*O encontro entre o mesmo e o outro é outra maneira de dizer: intervalo.*

*Ou: relação.*

*Ou: o pensamento ao rubro do questionamento inovador.*

*Sem intervalo, não há vida.*

**Do Paraíso ao páramo. Da história agónica à comunidade vindoura. Do legado conflituoso à consciência de um legado comum. Da religião dos povos à ecologia planetária. A urgência de criar uma nova imaginação ética.**

Lê-se a seguir um excerto da última conferência proferida pelo filósofo Hans Jonas (1903-1993), intitulada “The Outcry of Mute Things” [O queixume das coisas mudas] (1993):

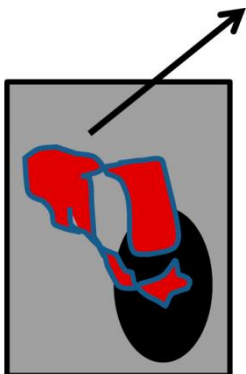
This is the fact that race questions become anachronistic, irrelevant, almost farcical before the all-encompassing challenge which an endangered global environment flings in the face of all mankind. In the grip of this challenge, mankind for the first time truly becomes one, whether knowing it yet or not: one in despoiling their earthly home; one in going to share the fate of its ruin; one in being the only possible saviors of both,

Earth and themselves. A new solidarity of the whole of humanity is beginning to dawn on us. A common guilt binds us, a common interest unites us, a common fate awaits us, a common responsibility calls us. A common guilt binds us, a common interest unites us, a common fate awaits us, a common responsibility calls us. In the blinding light of this newly opening horizon, racial conflicts pale and their clamor should fall silent. I know, it will not fall silent, but from now on we can hush it with the novel appeal to that awesome commonality never apparent before.

Let me close with this symbolic appraisal of the altered “human condition.” It was once religion which told us that we are all sinners, because of original sin. It is now the ecology of our planet which pronounces us all to be sinners because of the excessive exploits of human inventiveness. It was once religion which threatened us with a last judgment at the end of days. It is now our tortured planet which predicts the arrival of such a day without any heavenly intervention. The latest revelation – from no Mount Sinai, from no Mount of the Sermon, from no Bo (tree of Buddha) – is the outcry of mute things themselves that we must heed by curbing our powers over creation, lest we perish together on a wasteland of what was creation” (*Mortality and Morality, A Search for the Good after Auschwitz*, 201-202).

## Epílogo

“The nature of life on earth has been a history of interaction between living things and their surroundings. To a large extent, the physical form and the habits of the earth’s vegetation and its animal life have been moulded by the environment. Considering the whole span of earthly time, the opposite effect, in which life actually modifies its surroundings, has been relatively slight. Only within the moment of time represented by the present century has one species – man – acquired significant power to alter the nature of his world.”  
(Rachel Carson, *Silent Spring*, Penguin in association with Hamish Hamilton, [1962] 1999, p. 23.)

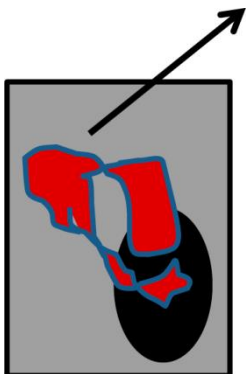


**68. Um graffiti escrito num muro perto do rés-do-chão da mítica e, agora, também imaterial Torre de Babel**

«Passar a limpo a Matéria  
Repor no seu lugar as cousas que os homens desarrumaram  
Por não perceberem para que serviam  
Endireitar, como uma boa dona de casa da Realidade,  
As cortinas nas janelas da Sensação  
E os capachos às portas da Percepção  
Varrer os quartos da observação  
E limpar o pó das ideias simples...  
Eis a minha vida, verso a verso».

(Fernando Pessoa/Alberto Caeiro, *Poesia de Alberto Caeiro*, eds. Fernando Cabral Martins, Richard Zenith, Porto: Assírio & Alvim, 2014, p. 102.)

O ser humano não é um animal apaziguado.



**69. Entre o bem e o mal na Babel contemporânea: uma breve reflexão acompanhada por dois autores da contemporaneidade em amável epígrafe**

“For philosophies and theologies the question raised is: ‘Where does evil come from?’” (Paul Ricœur, *Evil*, p. 41.)

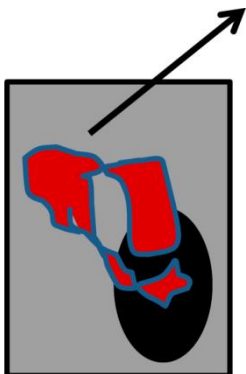
“O amor é congénere da transcendência; não é senão outro nome para o impulso criativo e, como tal, carregado de riscos, pois o fim de uma criação nunca é certo”. (Zygmunt Bauman, *Amor líquido*, p. 23.)

O mal entende a vida. O bem interpreta-a. A vespa retorna vezes sem conta à mesma ferida. A memória resgata o passado das mandíbulas da dor. O mal é a narrativa repetida. O bem é a narrativa possível. O mal é o padrão plausível. O bem é a maré em final da tarde, entre alta e baixa, na indiferenciação derradeira do crepúsculo e na imaterialidade líquida do tempo. O mal é o regresso do mesmo. O bem é o que é e, em simultâneo, o que não é. O mal é o que a vespa deixa na ferida. O bem é a recusa do que não se pode negar. O mal sacia. O bem é aprender novamente a ter sede. O bem sabe responder à pergunta: o amor pertence ao bem ou ao mal?

O mal é a suficiência insuficiente. É um ciclo. O bem é a suspensão inesperada do tempo. O bem está na leveza da ira, da lucidez, do hiato e do intervalo. O mal está na imaginação das estações e das escadas, dos patamares e das pontes. O mal é a negação. O bem é a disponibilidade. O mal é a insuficiência armada. O bem é a insuficiência assumida. O bem é a incurável disponibilidade: a disponibilidade para a cura, a disponibilidade como cura.

Eis o território do inédito na contemporaneidade que se aproxima. Eis a pedagogia na Torre de Babel que nos aguarda: o des-enfeitiçar e o des-hipnotizar do mundo até agora regido pelos decisores interesseiros e pelos usurários da Terra.

O bem é a abundância do imaterial num coração que se ama preme e liberto.



**70. O cinema na Torre de Babel (7). Em torno da *Cidade de Deus* (2002) de Fernando Meirelles (n. 1955): ou, A brevidade da vida e a longevidade da arte nas cidades dos homens.**

“Yo, señora, soy de Segovia. Mi padre se llamó Clemente Pablo, natural del mismo pueblo; Dios le tenga en el cielo. Fue, tal como todos dicen, de oficio barbero, aunque eran tan altos sus pensamientos que se corría de que le llamasen así, diciendo que él era tundidor de mejillas y sastre de barbas.

Dicen que era de muy buena cepa, y según él bebía es cosa para creer. Estuvo casado con Aldonza de San Pedro, hija de Diego de San Juan y nieta de Andrés de San Cristóbal. Sospechábase en el pueblo que no era cristiana vieja, aun viéndola con canas y rota, aunque ella, por los nombres y sobrenombres de sus pasados, quiso esforzar que era descendiente de la gloria. Tuvo muy buen parecer para letrado; mujer de amigas y cuadrilla, y de pocos enemigos, porque hasta los tres del alma no los tuvo por tales; persona de valor y conocida por quien era. Padeció grandes trabajos recién casada, y aun después, porque malas lenguas daban en decir que mi padre metía el dos de bastos para sacar el as de oros.” (Francisco de Quevedo (1580-1645), poeta, dramaturgo e prosador, autor da novela picaresca intitulada *Historia da la vida de Buscón*, donde se extrai este excerto, publicada pela primeira vez em 1626.)

O filme *Cidade de Deus* tem um narrador. Chama-se *Buscapé* (uma alcunha que lembra curiosamente o nome do anti-herói, *el Buscón*, da novela do escritor seiscentista espanhol Francisco de Quevedo [ver excerto em epígrafe]). O narrador do filme aqui em foco revela ao longo da sua narrativa cenas da sua infância, amizades, os despertares próprios da adolescência, aspirações (deseja ser fotógrafo) e, até, momentos de ascensão social devido ao seu talento. Encontra pessoas e vive experiências que lhe permitem, por sua vez, apurar o sentido das oportunidades quando, por fim, estas se lhe oferecem. Uma das suas aspirações é sobreviver. Tão-só sobreviver. Eis uma magna tarefa a realizar na Cidade de

Deus onde nenhum Deus governa (a não ser que este se tenha encarnado nos narcotraficantes e “bandidos” e no Evangelho cruel exemplificado pelos gangues rivais em luta perpétua). O espectador intui que Buscapé é um ser fronteiriço desde a sua infância, i.e., vive dentro e, em simultâneo, fora da favela da Cidade de Deus porquanto intui igualmente que toda a narrativa é em si uma arte da sobrevivência e da superação (i.e., uma estratégia de potencialização). Portanto, a inteligência é uma arma, não só para exterminar o inimigo (real ou potencial), mas, sobretudo, no caso de Buscapé, para abandonar ileso o reino da morte onde mora. O narrador-protagonista salvaguarda a sua posição de estratega da sobrevivência e artista da ascensão social para fora da favela. Com efeito, Buscapé sobrevive para posteriormente ir concretizando um destino, deixando para trás muitos amigos e conhecidos mortos.

O narrador do filme narra com imagens e discurso; assim faz o filme em si também. O realizador Fernando Meirelles capta nas várias histórias que formam o enredo deste filme (fruto das memórias ficcionadas do autor Paulo Lins) a brevidade da vida e a longevidade da arte que convergem nas ruelas da favela brasileira re-imaginadas nesta *Cidade de Deus*. Brevidade e longevidade, mas não só: a última cena do filme revela o retomar do ciclo existencial dentro da favela, a inesgotabilidade da sua história mortífera, a reiteração sem aparente fim da sua turbulência violenta, muito violenta, violentíssima em que o espectáculo da morte se deixa ritmar pela ascensão e queda dos gangues, pela abolição da vida (porque a morte é, em última instância, o habitante único e líder supremo nesta *Cidade* infernal) e pela memória anónima e hemorrágica dos seus habitantes retratados.

Restam apenas o romancista-roteirista-memorialista Lins e o cineasta Meirelles. Com eles, a vida retoma consciência de si nessas ruelas. Um retomar que significa o quê? Significa realmente o quê? Significa, na verdade, o quê? A memória dessas ruelas habitadas, atravessadas e manchadas que a arte (fotográfica e poética, fílmica e memorialística) dora-vante fixa e transmite? A captação pela câmara de cenas de guerra urbana que a cidade dos homens perpetua num lugar denominado de Cidade de Deus? A transformação dessas cenas de guerra num filme que funciona quase como documentário sociológico e, em simultâneo, como uma obra muito sombriamente picaresca? Será que o filme consegue relatar o mundo da Cidade de Deus sem que se torne um mero pretexto para o consumo de cenas de violência por parte de espectadores ávidos de sensações fortes?

Sim.

Mas a Cidade de Deus fica ainda de pé. E o Inferno deveras existe.



**Portais em torno do filme (2002):**

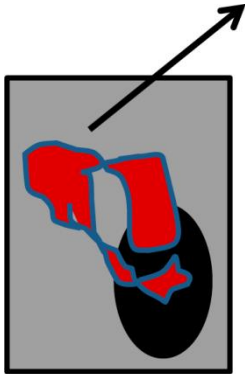
- <<http://cidadededeus.globo.com/>>
- <<http://www.adorocinema.com/filmes/filme-45264/>>
- <<http://www.adorocinema.com/filmes/filme-45264/curiosidades/>>
- <<http://www.imdb.com/title/tt0317248/>>
- <<http://www.filmesbrasil.net/cidade-de-deus/>>

**Portais em torno do realizador (n. 1955):**

- <<http://www.imdb.com/name/nm0576987/>>
- <<http://www.adorocinema.com/personalidades/personalidade-66256/>>

**Em torno do cinema brasileiro:**

- <<http://sensesofcinema.com/2006/feature-articles/brazilian-cinema/>>
- Em torno do autor Paulo Lins:
  - <<https://www.nowness.com/story/paulo-lins-from-the-city-of-god>>
  - <<http://www.imdb.com/name/nm0513130/>>
- Tese de doutoramento em torno de Lins *et al.*; “De Rubem Fonseca a Paulo Lins: a violência na literatura dos 90” de Fábio Eduardo Grünewald Soares: <<http://www.tede.ufsc.br/teses/PLIT0466-T.pdf>>



**71. Thinking about the artist and his/her world (which is also our world) and in memory of Fernando Pessoa's heteronym Alberto Caeiro**

«Sou um guardador de rebanhos.  
O rebanho é os meus pensamentos  
E os meus pensamentos são todos sensações.  
Penso com os olhos e com os ouvidos  
E com as mãos e os pés  
E com o nariz e a boca.

Pensar uma flor é vê-la e cheirá-la  
E comer um fruto é saber-lhe o sentido.

Por isso quando num dia de calor  
Me sinto triste de gozá-lo tanto,  
E me deito ao comprido na erva,  
E fecho os olhos quentes,  
Sinto todo o meu corpo deitado na realidade,  
Sei a verdade e sou feliz».

(Fernando Pessoa/Alberto Caeiro, "Poema IX", *Poesia de Alberto Caeiro*, eds. Fernando Cabral Martins, Richard Zenith, Porto: Assírio & Alvim, 2014, p. 42.)

OK. So now I get it. At least I think I get it. Or now I am at least beginning to understand: every artist is a world.

Every one of these worlds has a consciousness.

The consciousness in question has a history but no time-table; it has a nature but no fixed seasons; it is ruled by events but not by laws. Its only law, which is not a law, is: imagine. Imagine singly. Imagine as if each one of us were a world and our single world must be imagined for

time and space and all worlds to go on, or continue, or persist, or even exist. (That is what is discreetly and powerfully at stake every time the artist writes, or paints, or sculpts, or blows glass, or engraves, or dances, or sings.)

The artist performs, or better, per-forms. To perform is to recreate the world, or, at least, *a* world through the medium of embodied (finite, time-bound) mind, i.e., sentience traversed by time's metaphysical shadow. To perform/per-form is to perform one's beingness in the world, where consciousness and matter meet and prolong themselves through the artist's work. The artist's work is a suspension of time within time. It is a haven for life, which loves the flowing stillness of being, i.e., all momentous sensation grafted on to the long boulevards of mind.

An artist is one of the biographers of the universe.

Ultimately, one must imagine only with, within, and in service to the imagination itself. The imagination is more powerful than gravity because before gravity existed it had to be imagined.

One must imagine and reimagine the imagination.

To reimagine the imagination is to perform the creative act.

To perform is to be.

To be is to be where one most completely *is*.

To imagine, to perform and to be: these are the very ways to one's life.

To create is the way being *is*.

Or better, it is how the creator most breathes.

Or better yet, it is how the creator must breathe.

**Ver**, por exemplo:

Agnes Martin: "Agnes Martin on not thinking":

- <<https://www.youtube.com/watch?v=wLhIcmIVr1Q>>

Richard Tuttle: "Richard Tuttle: Artists are like clouds":

- <<https://www.youtube.com/watch?v=EEoZpS4AWLw>>

Richard Tuttle: "Richard Tuttle at Whitechapel Gallery, London":

- <https://www.youtube.com/watch?v=Wd67lqSLZRA>>

Lars Norén: "Lars Norén: Art as an underwater bomb":

- <<https://www.youtube.com/watch?v=IPerjI1CxPQ>>

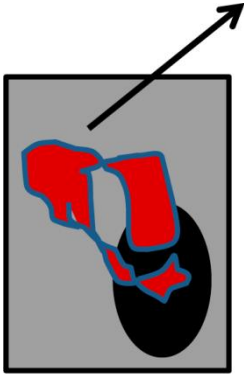
“12 artists: On childhood”:

- <<https://www.youtube.com/watch?v=-Usa7pvhesA>>

Louise Bourgeois: “Louise Bourgeois: ‘No Trespassing’” (excerpt) directed by Nigel Finch (BBC, 1994)”:

- <<https://www.youtube.com/watch?v=107VHAIQFRQ>>

(I’m learning or, rather, I think I’m learning, or better yet, I’m learning about thinking, or even better yet, I’m learning about not thinking in order to learn more about thinking, or perhaps best of all, I’m simply being ...)



## 72. A Torre de Babel é, às vezes, um “empty space”

This is what some theatres call magic, others science, but it's the same thing.  
An invisible idea was rightly shown.

I say ‘shown’ because an actor making a gesture is both creating for himself out of his deepest need and yet for the other person. It is hard to understand the true notion of spectator, there and not there, ignored and yet needed. The actor's work is never for an audience, yet always is for one. The onlooker is a partner who must be forgotten and still constantly kept in mind: a gesture is statement, expression, communication and a private manifestation of loneliness—it is always what Artaud calls a signal through the flames—yet this implies a sharing of experience, once contact is made.

Slowly we worked towards different wordless languages: we took an event, a fragment of experience and made exercises that turned them into forms that could be shared. We encouraged the actors to see themselves not only as improvisers, lending themselves blindly to their inner impulses, but as artists responsible for searching and selecting amongst form, so that a gesture or a cry becomes like an object that he discovers and even remoulds. We experimented with and came to reject the traditional language of masks and makeups as no longer appropriate. We experimented with silence. We set out to discover the relations between silence and duration: we needed an audience so that we could set a silent actor in front of them to see the varying lengths of attention he could command. Then we experimented with ritual in the sense of repetitive patterns, seeing how it is possible to present more meaning, more swiftly than by a logical unfolding of events. Our aim for each experiment, good or bad, successful or disastrous, was the same: can the invisible be made visible through the performer's presence?

(Peter Brook, “The Holy Theatre,” in *The Empty Space*, 1968:  
<<http://owendaly.com/jeff/grotowsm.htm>>)

As palavras de Peter Brook (n. 1925), director teatral e realizador de cinema, mexem muito comigo. Consigo associar algumas delas directamente ao contexto do evento pedagógico, tal como o encaro no século XXI, por exemplo, “An invisible idea was rightly shown”; “a signal through the flames [Artaud]”; “We set out to discovery the relations between silence and duration”; e “can the invisible be made visible through the performer’s presence?” Por que é que dou relevo a estas frases? Explico-me: imagino o espaço material e imaterial do evento pedagógico como um espaço dinâmico onde o que está invisível se pode tornar visível, onde o que se encontra silenciado se pode tornar audível, i.e., onde uma consciência individual pode dar voz à pergunta, i.e., saciar a sede interrogativa que lhe é inerente e tornar manifesto, presente e vivo, em qualquer instante e a toda a hora, o que a Escola descartou e/ou esqueceu e/ou suprimiu.

Há um momento de pura manifestação, portanto, no “empty space” da sala de aula. Dada a significância deste espaço, é igualmente importante os alunos e o docente reapropriarem o espaço material: *desmantelar* a pré-disposição das mesas e cadeiras para, a seguir, improvisar uma ordem como se as mesas e cadeiras fossem de súbito adereços preciosos, prenes de valor comunicativo e simbólico; *rever* a luminosidade da sala de aula; *introduzir* no espaço da sala de aula, habitualmente rememorativa de uma penitenciária, ou hospital, ou quartel, um espaço em que os únicos adereços sejam aqueles que nós próprios inventamos ao ritmo do nosso diálogo, dos nossos raciocínios, das nossas descobertas e do nosso questionamento. Chamo a este processo o momento de *destruição amorosa*.

O “empty space” é um espaço vazio e pleno ao mesmo tempo; um espaço opaco e, em simultâneo, luminoso e elucidativo; um espaço materialmente aberto e imaterialmente imprevisível.

Haverá qualquer coisa de “holy” nisto tudo? Qualquer coisa de sagrado? De sagrado nesta nossa contemporaneidade em que o ser humano é um ser *fronteiriço*

- entre a identidade legada e a identidade construída hoje em dia nos confins da tradição;
- entre a politização fanática da fé e a criação de uma outra narrativa para a Terra e a humanidade;
- entre o aumento do *inumano* na comunidade humana e a criação de novas linguagens capazes de mediar – com uma humana razão reinventada – o universo que observamos e em que, simultaneamente, estamos imersos?

Sim, não há dúvida de que existe o sagrado. Detecta-se e vive-se ao abrimo-nos a novas tomadas de consciência, ao assumirmos as tarefas essenciais que nos incumbe realizar como espécie e como indivíduos.

O “empty space” é, qual espelho, o lugar onde redescobrimos o nosso rosto invisível. Olhamos para dentro deste espaço. Vemo-nos reflectidos nele: labareda encarnada, incandescência visionária, cinza ressuscitada. Por fim, atravessamos este espaço: acontece então em nós uma metamorfose.

A metamorfose é a reinvenção do ser.

A Escola (não a Escola que *já lá está*, mas a que o pensamento nos deixa vislumbrar a partir dos escombros da existente) é um lugar de metamorfose. Na Escola que *já lá está*, a metamorfose realiza-se em discretas e fugazes micro-utopias que, no entanto, se vão sedimentando e expandindo. (Tal é o “empty space” que amo.)

E essa metamorfose é o que o xamã estimula. Encena e partilha um saber que sara a dor da divisão: a fragmentação psíquica, a alienação identitária e a atomização social. O nosso psiquismo, no contexto da modernidade por vezes ferozmente agitada mas, na maioria das vezes, sem rumo e sem paz, padece de uma dor que não consegue identificar e ainda menos diagnosticar por se confundir demasiado intimamente com a própria causa enferma.

Creio nisto: uma sala de aula deveria ser *também* um porto seguro para a psique e para a abundância imaterial que nos caracteriza como animais inerentemente viajantes.

Ver o tema do xamanismo no seguinte portal: <<http://www.shamanism.com/>>, onde se pode ler:

Shamanism is an ancient healing tradition and moreover, a way of life. It is a way to connect with nature and all of creation. The word *shaman* originates from the Tungus tribe in Siberia. Anthropologists coined this term and have used it to refer to the spiritual and ceremonial leaders among indigenous cultures worldwide. The word *shamanism* can be used to describe the ancient spiritual practices of these indigenous cultures. Clearly the countless similarities between various ancient traditions played a role in the continual generalization of the word.

Over the past few decades the term “*shamanism*” has been popularized throughout the western world, especially in new-age circles. Today, it can be difficult to distinguish

between traditional forms of shamanism and modernized often esoteric practices that utilize the term.

One could view shamanism as the universal spiritual wisdom inherent to all indigenous tribes. As all ancient spiritual practices are rooted in nature, shamanism is the method by which we as human beings can strengthen that natural connection.

**Ver:** Peter Brook (na *Encyclopaedia Britannica*):

- <<http://www.britannica.com/EBchecked/topic/81172/Peter-Brook>>

Peter Brook Site Oficial: <<http://www.newspeterbrook.com/>> (em francês)

## Epílogo

“Vocês agora sabem que o nosso trabalho numa peça principia com o uso do *se*, como alavanca para nos erguer da vida cotidiana ao plano da imaginação.

A peça e os seus papéis são invenções da imaginação do autor, uma série inteira de *ses* e de circunstâncias dadas, cogitadas por ele. A realidade fatural é coisa que não existe em cena. A arte é produto da imaginação assim como o deve ser a obra do dramaturgo. O ator deve ter por objetivo aplicar sua técnica para fazer da peça uma realidade teatral. Neste processo o maior papel cabe, sem dúvida, à imaginação.”

(Constantin Stanislavski [1863-1938], *A preparação do ator*, trad. Pontes de Paula Lima, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014, p. 87.)

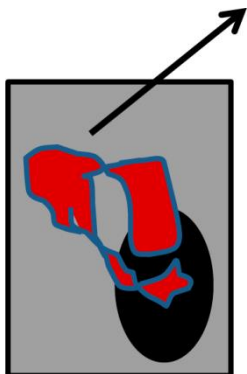
“Minha senhora, todas as religiões são verdadeiras, por mais opostas que pareçam entre si. São símbolos diferentes da mesma realidade, são como a mesma frase dita em várias línguas; de sorte que se não entendem uns aos outros os que estão dizendo a mesma coisa. Quando um pagão diz Júpiter e um cristão diz Deus estão pondo a mesma emoção em termos diversos da inteligência: estão pensando diferentemente a mesma intuição. O repouso de um gato ao sol é a mesma coisa que a leitura de um livro. Um selvagem olha para a tormenta do mesmo modo que um judeu para Jeová, um selvagem olha para o Sol do mesmo modo que um cristão para o Cristo. E porquê, minha senhora? Porque trovão e Jeová, Sol e Cristo, são símbolos diversos da mesma coisa.

Vivemos neste mundo dos símbolos no mesmo tempo claro e obscuro – treva visível, por assim dizer; e cada símbolo é uma verdade substituível à verdade até que o tempo e as circunstâncias restituam a verdadeira.”

(Fernando Pessoa, *A hora do diabo*, ed. Teresa Rita Lopes, Lisboa: Assírio & Alvim e Herdeiros de Fernando Pessoa, 2004, pp. 52-53.)



“– O mal verdadeiro, o único mal, são as convenções e as ficções sociais, que se sobrepõem às realidades naturais – tudo, desde a família ao dinheiro, desde a religião ao estado. A gente nasce homem ou mulher – quero dizer, nasce para ser, em adulto, homem ou mulher; não nasce, em boa justiça natural, nem para ser marido, nem para ser rico ou pobre, como também não nasce para católico ou protestante, ou português ou inglês. É todas estas coisas em virtude das ficções sociais. Ora essas ficções sociais são más porquê? Porque são ficções, porque não são naturais.” (Fernando Pessoa, *O banqueiro anarquista*, ed. Manuela Parreira da Silva, Lisboa: Assírio & Alvim e Herdeiros de Fernando Pessoa, 1999, p. 20.)



### 73. Em torno de uma nova arquitectura para as nossas Torres de Babel

“Alegria sim. Faremos todo o possível. Mas que não confundam a alegria com o riso. O riso é a expressão das caveiras. E a alegria é para os vivos, a coisa mais séria da vida!

Alegria é saber muito bem por onde se vai, é ter a certeza de que o caminho é o bom, que a direcção é a única. (José de Almada Negreiros [1893-1970], *Direcção única* [conferência], proferida a 9 Junho 1932 no Teatro D. Maria II.)

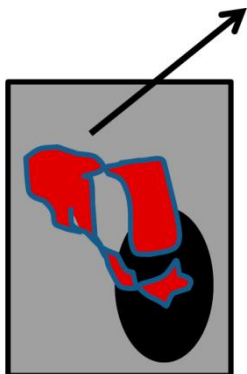
Sim, caro Almada Negreiros: a vida é uma coisa séria. A vida é um caminho, um horizonte, um movimento contínuo da consciência, uma dança discreta do ser. (Sim, isto tudo é possível.)

Assim, à luz dos ensinamentos da alegria, a Escola poderia passar a ser vista mais como um organismo vivo (onde o elemento visionário predomina e orienta, anima e apoia os seres) do que uma instituição que valida e impõe os percursos programados e os poderes surdos. Poderia representar mais um território do que uma lógica, mais uma paixão do que uma lei, mais uma memória do que um relatório. Poderia ser mais um lugar de abundância imaterial do que o local de mentes domesticadas. Poderia promover o questionar em detrimento da resposta feita e, por conseguinte, privilegiar a compreensão em detrimento da mera memorização. (A Escola que *já lá está* coloca cada mente num mausoléu; privilegia a memorização e os padrões cognitivos anquilosados. O mundo que *já lá está* – em sintonia com a Escola que *já lá está* – prefere a *ignorância voluntária* quando, na verdade, a missão da Escola é *essencialmente* a de resistir ao poder enfeitiçador das supostas certezas.)

A Escola deveria ser o que hoje em dia poucas vezes é: um espaço de metamorfose dos seres que rumam em direcção à sua humanidade autêntica.

E o autêntico, caros leitores, é o que atingimos quando o nosso ser se liberta do medo (de ser). (Eis, porém, uma tarefa que não é fácil satisfazer na medida em que a lógica institucional se dedica à prática do *bullying* contra a própria cidadania.)

O *des-enfeitiçar das certezas*, a autenticidade inter-subjectiva, a imaginação utópica e a descoberta da discreta alteridade imanente ao ser: eis alguns pilares da Torre de Babel que hoje em dia imagino e amo.



#### 74. Quando a Torre de Babel ameaça esmagar-nos: um breve raciocínio em quatro pontos

➤ Pensar, segundo *essa* Torre, é perigoso.

➤ (Pensar é necessário.)

Pensar traz a diferenciação à consciência (i.e., *self-relation*, a constatação do *outro* na imediatidade do *mesmo*; o intruso generoso do novo – e o seu enigma – nas imediações do «eu»; enfim, o vizinho babélico que habita a Torre ao lado que vemos de longe e que não deixa de nos acenar).

➤ A *diferenciação* não é nem divisão nem desvio, mas, antes, convida-nos para a responsabilidade, o auto-conhecimento e o imperativo ético da permeabilidade.

O destino da humanidade depende da capacidade de nos imaginarmos naquele intervalo onde se vislumbra e ama a *diferença* entre uma Torre e outra Torre, entre um «eu» e um «tu», entre o que *já lá está* e o que *está ainda à nossa espera*.

➤ Pensar resgata-nos do indiferenciado, i.e., o inerte, a ditadura do auto-congratatório, o dogma do *mesmo*, a mente como manada.

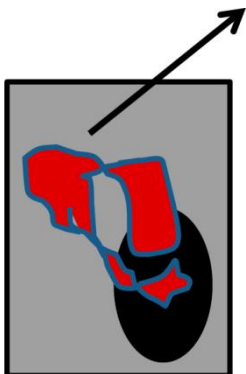
#### Epílogo

“A crowd – not this crowd or that, the crowd now living or the crowd long deceased, a crowd of humble people or of superior people, of rich or of poor, etc. – a crowd in its very concept is the untruth, by reason of the fact that it renders the individual completely impenitent and irresponsible by reducing it to a fraction.  
(...)”

The crowd is untruth. Hence none has more contempt for what it is to be a man than they who make it their profession to lead the crowd.” (Søren Kierkegaard, excertos do seu *Concluding Unscientific Postscript*, in *Existentialism from Dostoevsky to Sartre*, ed. Walter Kaufmann, Penguin, [1859] 1989, pp. 95, 96.)

“Dialogue is really aimed at going into the whole thought process and changing the way the thought process occurs collectively. We haven’t really paid much attention to thought as a process. We have *engaged* in thoughts, but we have only paid attention to the content, not to the process. Why does thought require attention? Everything requires attention, really. If we ran machines without paying attention to them, they would break down. Our thought, too, is a process, and it requires attention, otherwise it’s going to go wrong.  
(...)

Fragmentation is one of the difficulties of thought, but there is a deeper root, which is that thought is very active, but the process of thought thinks that it is doing nothing – that it is just telling you the way things are. Almost everything around us has been determined by thought – all the buildings, factories, farms, roads, schools, nations, science, technology, religion – whatever you care to mention. The whole ecological problem is due to thought, because we have thought that the world is there for us to exploit, that it is infinite, and so no matter what we did, the pollution would all get dissolved away.” (David Bohm, *On Dialogue*, Routledge, pp. 9-10.)



**75. Dois vizinhos nossos, criticamente visionários, na Torre de Babel:  
1) Noam Chomsky (n. 1928) perante a natureza das corporações/  
empresas, a propaganda e a manipulação de opinião pública e 2)  
Hans Magnus Enzensberger (n. 1929) em torno da “industrialização da mente”**

“Ora, a vida é feita de pequenas e minúsculas tarefas. Escrever é uma delas. (...) Mas pôr uma palavra adiante da outra, aqui na superfície da terra, e em particular neste desvão do planeta, é um acto muito importante. Positivo, ou negativo. Será positivo se cada palavra for pesada e medida, restituída ao seu verdadeiro valor – e não usada como cortina de fumo ou porta para o museu das antiguidades retóricas. Será positivo se despertar em quem lê um eco que não venha da obscura condescendência da ilusão e do logro que dormita no fundo da passividade em que temos vivido. Será positivo se. Adiante, sem mais explicações.

Pois esta palavra esperança, com maiúscula ou sem ela, o melhor é riscá-la do nosso vocabulário. Só os exilados e os desterrados que se conformaram com o desterro e o exílio a devem usar, à falta de melhor. Dá-lhes consolo e alívio. Os não conformados têm outra palavra mais enérgica: vontade. Que, aliás, também se pode escrever com maiúscula. Com o que estarei de acordo, se isso vos ajuda”. (José Saramago, *Deste mundo e do outro*, pp. 152-53.)

Pensar é perigoso. Pensar incomoda e desestabiliza. Pensar ameaça o mundo que *já lá está*. Pensar permite questionar. Questionar é ver de novo. Ver de novo é *isso mesmo*:

*andar doravante um pouco menos cego.*

**Eis um caso a analisar em três passos:**

**Ler:** um artigo publicado no *Daily Kos* (um *weblog* publicado diariamente com artigos de análise política): “Nestlé CEO wants to pump more water out of drought-stricken California for bottled water business”:

**Ver:** <<http://www.dailykos.com/story/2015/05/14/1384731/-Nestle-CEO-wants-to-pump-more-water-out-of-drought-stricken-California-for-bottled-water-business>>

**Reflectir** sobre o conteúdo deste artigo à luz do pensamento de Noam Chomsky e Hans Magnus Enzensberger:

Noam Chomsky: “Noam Chomsky on Corporations”:

- <<https://www.youtube.com/watch?v=TYxGkFxb7f4>>

Noam Chomsky: “How and Why Corporations Manipulate”:

- <<https://www.youtube.com/watch?v=n3Z1yieOuAI>>

Noam Chomsky: “Propaganda and Control of the Public Mind”:

- <<https://www.youtube.com/watch?v=gHU2AVcK5l8>>

Noam Chomsky: “Manufacturing Consent: Noam Chomsky and the Media” (título do documentário: *Necessary Illusions*) (1992):

- <<https://www.youtube.com/watch?v=RO51ahW9JIE>>

Hans Magnus Enzensberger: “The Industrialization of the Mind” (1982):

- <<http://faculty.washington.edu/cbehr/teaching/coursenotes/Texts/enzensbergindust.html>>

E, ainda, NPR (National Public Radio, EUA): “When Did Companies Become People? Excavating the Legal Evolution”:

- <<http://www.npr.org/2014/07/28/335288388/when-did-companies-become-people-excavating-the-legal-evolution>>

**Epílogo**

“It takes quite a lot of effort to maintain this state of affairs. There are alternatives to it. But since all of them would inevitably overthrow the prevailing powers, an entire industry is engaged in doing away with them, eliminating possible futures and reinforcing the present pattern of

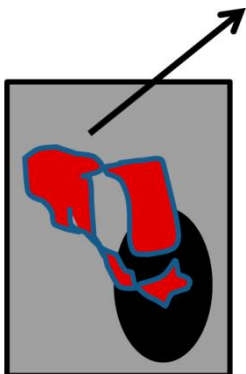
domination. There are several ways to achieve this end: on the one hand we find downright censorship, bans, and a state monopoly on all the means of production of the mind industry; on the other hand, economic pressures, systematic distribution of “punishment and reward,” and human engineering can do the job just as well and much more smoothly. The material pauperization of the last century is followed and replaced by the immaterial pauperization of today. Its most obvious manifestation is the decline in political options available to the citizen of the most advanced nations: a mass of political nobodies, over whose heads even collective suicide can be decreed, is opposed by an ever-decreasing number of political moguls. That this state of affairs is readily accepted and voluntarily endured by the majority is the greatest achievement of the mind industry.” (Hans Magnus Enzensberger, “The Industrialization of the Mind”, *Critical Essays*, Nova Iorque: Continuum, 1982, pp. e-14; también disponible *on-line*: <<http://faculty.washington.edu/cbehler/teaching/coursenotes/Texts/enzensbergindust.html>>)

“Humans are clever, but without intending to, we have created massive sustainability problems for future generations. Fortunately, solutions to these global challenges are all around us.

Biomimicry is an approach to innovation that seeks sustainable solutions to human challenges by emulating nature’s time-tested patterns and strategies. The goal is to create products, processes, and policies – new ways of living – that are well-adapted to life on earth over the long haul.

The core idea is that nature has already solved many of the problems we are grappling with. Animals, plants, and microbes are the consummate engineers. After billions of years of research and development, failures are fossils, and what surrounds us is the secret to survival.” (Biomimicry Institute Webpage: <<http://biomimicry.org/what-is-biomimicry/>>)





**76. Elogio da metamorfose. Cinco exemplos da metamorfose: segundo Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832), Franz Kafka (1883-1924), Alberto Caeiro, heterónimo (datas de nascimento e morte atribuídas: [1887 ou 1889-1915] da autoria de Fernando Pessoa (1888-1935), David Cronenberg (n. 1943) e, ainda, a metamorfose insectóide segundo dois cientistas.**

**Primeira leitura:** “O autor apresenta o seu propósito” [“Die Absicht eingeleitet”, *Zur Morphologie* I, I, 1817], citado in: Johann Wolfgang von Goethe, *A metamorfose das plantas*, trad., introd. e notas Maria Filomena Molder, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1992, p. 69, excerto:

Quando nós nos apercebemos dos objectos naturais e sobretudo dos objectos vivos de modo que desejamos proporcionar uma compreensão do conjunto do seu ser e da sua actividade, cremos chegar da melhor maneira a um tal conhecimento, através da dissociação das partes; e este caminho é, com efeito, próprio para nos levar bem longe. Que nos seja permitido lembrar em poucas palavras aos amigos da ciência o modo como a química e a anatomia contribuíram para a compreensão e a visão de conjunto da Natureza.

Constantemente prosseguidos, porém, estes esforços de dissociação produzem também muitos inconvenientes. O ser vivo pode ser decomposto nos seus elementos, mas a partir deles não se pode reconstituí-lo e devolver-lhe a vida. Isto é verdadeiro já para muitos corpos inorgânicos, e com maior razão para os orgânicos. (...)

Mas se considerarmos todas as formas, em particular as orgânicas, descobrimos que não existe nenhuma coisa subsistente,

nenhuma coisa parada, nenhuma coisa acabada, antes que tudo oscila num movimento incessante. (...)

O que está formado transforma-se de novo imediatamente e nós temos, se quisermos de algum modo chegar à intuição viva da Natureza, de nos mantermos tão móveis e plásticos como o exemplo que ela nos propõe.

*A lição deste texto? Talvez em parte esta: somos seres orgânicos que vivem sob a égide da relação e da mudança, não criaturas estáticas. Daí, a missão da Escola ser a de afastar o dogma e cultivar o questionamento. Uma pergunta move-se à velocidade dos deuses, ao ritmo dos neurónios e em sintonia com o cosmos.*

**Segunda leitura:** três excertos d'*A metamorfose* de Franz Kafka

- Certa manhã, ao acordar de sonhos inquietos, Gregor Samsa viu-se transformado num gigantesco insecto. Estava deitado na cama, sobre a sua carapaça dura, e sempre que levantava um pouco a cabeça via a barriga abaulada, castanha, subdividida em escoras arqueadas, no cimo da qual o cobertor, prestes a resvalar para o chão, se mantinha a custo. As suas muitas pernas, lastimosamente magras em comparação com o resto do corpo, tremeluziam-lhe, impotentes, diante dos olhos.

«Que se passa comigo?» – pensou. Não era um sonho. O seu quarto, um autêntico quarto de gente, embora algo exíguo, apresentava-se calmo entre as quatro paredes familiares. Por cima da mesa, sobre a qual se estendia uma colecção de amostras de tecidos acabados de desembrulhar – Samsa era caixeiro-viajante – estava pendurada a gravura que recentemente recortara de uma revista ilustrada e que colocara numa bonita moldura dourada (19).

- E olhou para o despertador que fazia tiquetaque sobre a arca. «Deus do céu!» – pensou. Eram seis e meia, e os ponteiros avançavam com vagar, já passava mesmo das seis e meia, era quase um quarto para as sete. Não teria o despertador tocado? Da cama podia ver-se que estava correctamente regulado para as quatro; de certeza que tinha tocado. Sim, mas teria sido possível continuar calmamente a dormir com aquele barulho que fazia vibrar os móveis? Bem, não é que tivesse dormido calmamente, mas talvez por isso mesmo tivesse dormido ainda mais profundamente. O que havia ele de fazer agora? O comboio seguinte partia às sete horas; para o apanhar tinha de correr

como um louco, e ainda nem sequer arrumara as amostras, e ele próprio não se sentia particularmente fresco nem activo. E mesmo que apanhasse o comboio, já não podia evitar uma descompostura do seu chefe, pois o empregado da firma estivera à espera do comboio das cinco e já há muito que comunicara a sua falta (21).

- Queria realmente abrir a porta, queria realmente mostrar-se e falar com o gerente. Estava ansioso por saber o que os outros, que tanto exigiam a sua presença, diriam quando o vissem. Se ficassem assustados, Gregor já não teria qualquer responsabilidade e poderia ficar tranquilo. Se, pelo contrário, aceitassem tudo calmamente, então deixaria de ter qualquer razão para se inquietar e poderia, se se apressasse, estar realmente às oito horas na estação. A princípio, escorregou algumas vezes ao tentar apoiar-se na arca lisa, mas por fim, com um último balanço, ficou de pé. Já não ligava às dores que sentia na secção inferior do corpo, por muito que o atormentassem. Deixou-se cair sobre o espaldar de uma cadeira próxima, segurando-se às bordas com as suas perninhas. Com isso conquistou o domínio sobre si próprio e ficou em silêncio, porque finalmente podia ouvir o gerente.  
– Os senhores perceberam uma só palavra que fosse? – perguntou o gerente aos pais. – Não estará ele a fazer de nós parvos? (30) (Franz Kafka, *A metamorfose*, trad. Gabriela Fragoso, Lisboa: Editorial Presença, 1999.)

*A lição deste texto? Talvez em parte esta: há uma realidade omnipresentemente indeterminável que, contudo, se manifesta através do despótico determinismo social, familiar e económico patente na novella. O protagonista de nome Gregor Samsa encontra-se prisioneiro de um mundo desprovido de toda a transformação possível. Eis a colisão do indeterminado com o severamente condicionado e o opressivamente contingente. Nesta ordem contingente e determinista, a transformação em insecto é sinal de um estado terminal, não metamórfico. No mundo estático de Gregor, todo o regresso é forçosamente inumano, todo o crescimento é fruste, toda a vida é uma experiência malograda. Assim, a própria Natureza – tal como se infere no mundo do infeliz caixeiro-viajante – é sem apelo na sua logica e indiferente nos seus veredictos.*

*A metamorfose de que se trata na obra de Kafka é, no fundo, uma anti-metamorfose.*

**Terceira leitura:** um poema de Alberto Caeiro

## XVIII

Quem me dera que eu fosse o pó da estrada  
E que os pés dos pobres me estivessem pisando...

Quem me dera que eu fosse os rios que correm  
E as lavadeiras estivessem à minha beira...

Quem me dera que eu fosse os choupos à margem do rio  
E tivesse só o céu por cima e a água por baixo...

Quem me dera que eu fosse o burro do moleiro  
E que ele me batesse e me estimasse...

Antes isso que ser o que atravessa a vida  
Olhando para trás de si e tendo pena...

(Fernando Pessoa/Alberto Caeiro, *Poesia de Alberto Caeiro*,  
eds. Fernando Cabral Martins, Richard Zenith, Porto: Assírio & Alvim,  
2014, p. 51.)

*A lição deste poema? Talvez em parte esta: a palavra é uma entidade intrusa no ser: ao insinuar-se no ser, provoca nele uma profunda metamorfose, levando a que o ser amadureça doravante sob um céu cúmplice e numa terra iluminada e, em simultâneo, se perca para todo o sempre no **dizer** (que não é o ver directo e imediato), no **nomear** (que não é o mostrar e o ter), no **definir** (que não é o compreender e o apreender), no **recordar** (que não é o reter e possuir).*

**A palavra humana é o objecto de troca privilegiado nas ágoras da mente.**

*Enche, portanto, as praças que reúnem as mentes na sua realidade circadiana. Todavia, é outrossim uma (implausível) estratégia de determinação do renitentemente indeterminável e ignoto (que é o universo na sua totalidade). Nesse sentido, a palavra não é nunca uma simples etiqueta para as coisas que os sentidos apreendem e que a inteligência manipula. Pode ser também isso, bem entendido, mas não é, por certo, apenas isso (pois no acto de nomear seja o que for, **o que é doravante nomeado começa logo a desaparecer**). E isto de desaparecer é da altura e da espessura do mundo inteiro e do tempo e de toda a memória do mundo. A palavra veicula e consubstancia o estado de alienação radical*

*a vigorar no imo vivo da cultura humana. **Posto em termos simples: não coincidimos connosco próprios porque não coincidimos com a vida.** Esta in/coincidência não deve a sua pertinácia a uma falta de vontade da nossa parte; antes reflecte o espanto sem fim de um ser que não acabará nunca onde começou, um ser que está em perpétuo movimento ainda que se mantenha sentado.*

*Viver é viver esforçando-se para estar presente no mundo de uma vez por todas – e, contudo (ou por isso mesmo), acabar sempre por desaparecer. A palavra é também um apeadeiro por onde a realidade (o eterno ausente) pára momentaneamente. **(Note-se que um momento pode durar uma vida inteira.)** Assim, Caeiro pode ser tudo menos um poeta bucólico, ou um pensador conceptualmente ingénuo, ou uma consciência-mensageiro da doutrina ostensivamente naturalista por ele invocada (como se essas designações fossem um seu auto-retrato). Trata-se, na verdade, de uma façanha de prestidigitação pessoana na economia enunciatória do teatro heteronímico. O poema de Caeiro, aqui em foco, avizinha-se mais de uma explosão (de significado) em surdina do que de um sussurro ou de um estado de terreno sossego conquistado. O heterónimo Alberto Caeiro – o guardador de rebanhos – é uma espécie de Álvaro de Campos a fingir estar a gozar um dia feriado, mas o trabalho do ser daquele é igualmente severo: **existir é sempre interromper a perfeição do nada.** A consciência é uma doença e a vida é um desvio. Eis tudo. De facto, a biografia fingida é a máscara que Pessoa põe ao poeta-guardador. Tal fabulação biográfica é útil para quem lê Caeiro habituado à ágora barulhenta e participativa, para os que se demoram na praça em contínuo alvoroço, para aqueles que lá se demoram até se habituarem à parábola pública do Sol e à regra das horas.*

*Caeiro é um dos avatares de Pessoa que se manifesta, à minguá de outro meio, no papel manuscrito ou na folha dactilografada. **Ora o heterónimo assinala uma estratégia complexa de metamorfose da consciência humana com vista a um novo paradigma córtico-cultural, i.e., à emergência de uma nova criatura humana.** Para tal, abre-se um intervalo – esse que habitualmente se designa como poema – entre a evidência e o indeterminável, entre o novo e o arcaico, entre o aqui e o além, entre o agora e o eterno, entre “o pó da estrada” e as dendrites. Repare-se: estes binarismos são fruto de uma ilusão óptica nossa ou, até, conceptual, devido precisamente à nossa incapacidade de conhecer o real (ou, antes, de conhecer o real e estar nele ao mesmo tempo porquanto a consciência objectiva o real de modo precipitado e/ou subjectiva esse mesmo real de modo imperfeito). Aceder ao real requer uma ascensão, sendo os rebanhos-neurónios (organizados em pensamentos) os degraus. O real, contudo, permanece uma porta fechada.*

*Quanto às palavras de Caeiro no poema em foco, i.e., uma consciência a ser atravessada pelo indeterminado, elas constituem uma mind bomb, um terror sublime que se alastra nas praças e ágoras de um presente cujas reverberações terríveis (pelo menos algumas delas) nos chegam hoje e outras estão ainda à nossa espera.*

**Quarta leitura:** Excerto de uma entrevista ao realizador David Cronenberg (1999), com o entrevistador Rob Blackwelder:

**Cronenberg:** Since I see technology as being an extension of the human body, it's inevitable that it should come home to roost. It just makes sense. I mean, I literally show that in the movie with the pod plugged into central nervous system.

Technology is us. There is no separation. It's a pure expression of human creative will. It doesn't exist anywhere else in the universe. I'm rather sure of that. But we'll see if the spaceships come. And if it is at times dangerous and threatening, it is because we have within ourselves we have things within us that are dangerous, self-destructive and threatening, and this has expressed itself in various ways through out technology.

(Modern technology is) more than an interface. We ARE it. We've absorbed it into our bodies. Our bodies, I think, are bio-chemically so different from the bodies of people like 1,000 years ago that I don't even think we could mate with them. I think we might even be, in other words, a different species, we're so different.

(This) technology, we absorb it, it weaves in and out of us, so it's not really an interface in the same way people think about a screen or a face. It's a lot more intimate than that.

**SPLICED:** *Is that why in many of your films there's some type of orifice through which a person is connecting?*

**Cronenberg:** Yeah. I mean, technology wants to be in our bodies, because it sort of came out of our bodies. In a crude way, that's what I'm thinking. It wants to come home and that is its home. First of all, in the obvious ways – the eyes with binoculars, the ears with the telephone – technology had to be an advancement of powers we knew we had. Then it gets more elaborate and more distant from us. More abstract. But it still all emanates from us. It's us. (SPLICEDwire interviewed David Cronenberg on April 14, 1999 at the Prescott Hotel in San Francisco": <<http://www.splicedwire.com/features/cronenberg.html>>)

*A lição destas afirmações? Talvez em parte esta: o realizador de origem canadiana de filmes tais como eXistenZ, A Mosca, Experiência alucinante [Videodrome], Crash e Cosmopolis vai-nos legando uma reflexão coerente em relação à subjectividade contemporânea (e as suas manifestações corpóreas). Vamos descobrindo-nos como sendo criaturas híbridas (ora voluntária, ora involuntariamente) que redefinem os seus destinos no terreno semioticamente instável que jaz entre o interior e o exterior, entre o orgânico e o técnico, entre o bioquímico e o fibro-óptico, entre a evolução natural (tributária de uma narrativa temporal lenta) e a evolução técnica (tributária de uma narrativa temporal acelerada). O realizador filma sites de reflexão – i.e., **embodied sites of reflection** – onde o corpo natural e o meta-corpo técnico colidem na membrana imagética do ecrã, produzindo uma nova iconografia, novos trajectos identitários, novas cidades subcutâneas erguidas no genoma e no olhar. Assim entendido, a nossa experiência do tempo humano patenteia uma radical transformação em marcha: **o presente é um museu em perpétua expansão. Trata-se de uma novidade fílmica que regista a nostalgia pelo presente.***

*Em suma, o realizador explora nos seus filmes a **metamorfose da própria metamorfose** já que o cinema é a memória de corpos em transe que dificilmente se libertam a não ser no momento do seu próprio desaparecimento. (As metamorfoses que sentimos evidenciam-se nas histórias que vamos contando uns aos outros. Além disso, tais histórias fazem o trabalho da **contínua naturalização do espanto**; efectuem o trabalho simbólico que nos torna íntima a experiência do prodígio técnico.)*

*Subentende-se, por fim, a partir das afirmações de Cronenberg, que o cinema funciona, na visão complexa deste realizador-pensador, ao modo de um sismógrafo. O sismógrafo regista as mutações que nos penetram, o arquivo vivo de uma antropologia daqui em diante radicalmente instável, um documento criado a partir das nossas peregrinações na tecnópolis actual.*

**Quinta leitura:** Lawrence I. Gilbert e Howard A. Schneiderman, “Some Biochemical Aspects of Insect Metamorphosis,” *American Zoologist*, Vol. 1, No. 1 (Feb., 1961), pp. 11-51; disponível também no seguinte portal:

<[http://www.jstor.org/stable/3881189?seq=1#page\\_scan\\_tab\\_contents](http://www.jstor.org/stable/3881189?seq=1#page_scan_tab_contents)>, onde se pode ler o seguinte excerto:

Insect metamorphosis is the transformation of an immature larval individual form into a reproducing adult of very different form, structure, and habit of life. It occurs to some extent in all but the most primitive insects and is under endocrine control. Insect metamorphosis differs from the ontogenetic processes of other animals only in degree: the larva and the imago are commonly far more different from one another than are the young and adults of most other organisms. The selective advantage of this ‘double life’ is easy to perceive: the young insect can exploit one habitat, the mature insect another (Snodgrass, 1954). (...) Larval life appears to give expression to one battery of genes, adult life to another. When a part of the larva does not differ too much from the corresponding part of the adult, the two genetic expressions may be manifested as successive changes in the same cells. (...) But, when the difference between larval and adult parts becomes extreme, many of the larval tissues break down and the adult parts are built up of embryonic imaginal disc cells that multiply but do not become fully differentiated during the larval stage (Snodgrass 1959). This is true of the wings of Lepidoptera.

*A reparar no facto de que, segundo os autores, a metamorfose dos insectos em estudo neste artigo se distingue do processo ontogenético de outras espécies apenas em termos de grau.*

*Um pensamento fugaz: a missão da universidade é, entre outras vertentes, a de incitar os jovens à descoberta e ao desenvolvimento das suas potencialidades. Eis uma bela metamorfose humana. No fundo, incumbe-nos caminhar, caminhar e caminhar (para fora e para dentro) a fim de nos tornarmos o que somos (por dentro e por fora): este caminhar e este tornar-se a si próprio não conhecem fim.*

*Devir e ser: eis um processo imparável que merece acompanhamento, intuição, abertura e permeabilidade.*

*A Escola poderia ser um porto seguro para tal processo metamórfico.*

## **Epílogo: quando ser é devir e devir é ser**

“Ítaca”

«Quando partires de regresso a Ítaca,  
deves orar por uma viagem longa,  
plena de aventuras e de experiências.  
Ciclopes, Lestrogónios, e mais monstros,



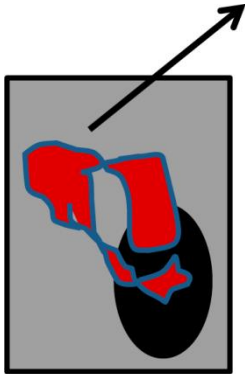
um Poseidon irado – não os temas,  
jamais encontrarás tais coisas no caminho,  
se o teu pensar for puro, e se um sentir sublime  
teu corpo toca e o espírito te habita.  
Ciclopes, Lestrogónios, e outros monstros,  
Poseidon em fúria – nunca encontrarás,  
se não é na tua alma que os transportes,  
ou ela os não erguer perante ti.

Deves orar por uma viagem longa.  
Que sejam muitas as manhãs de Verão,  
quando, com que prazer, com que deleite,  
entrares em portos jamais antes vistos!

Em colónias fenícias deverás deter-te  
para comprar mercadorias raras: coral e madrepérola,  
âmbar e marfim, e perfumes subtis de toda a espécie:  
compra desses perfumes o quanto possas.  
E vai ver as cidades do Egipto, para aprenderes com os que sabem muito.  
Terás sempre Ítaca no teu espírito, que lá chegar é o teu destino último.  
Mas não te apresses nunca na viagem.  
É melhor que ela dure muitos anos,  
que sejas velho já ao ancorar na ilha, rico do que foi teu pelo caminho,  
e sem esperar que Ítaca te dê riquezas.  
Ítaca deu-te essa viagem esplêndida.  
Sem Ítaca, não terias partido.  
Mas Ítaca não tem mais nada para dar-te.  
Por pobre que a descubras, Ítaca não te traiu.  
Sábio como és agora,  
senhor de tanta experiência,  
terás compreendido o sentido de Ítaca».  
(“Ítaca”, in Constantino Cavafy, *90 e mais quatro poemas*, trad. Jorge de Sena,  
Fora do Texto, Coimbra, 1970, p. .)

Ver: uma leitura do poema “Ítaca” em inglês:  
<<https://www.youtube.com/watch?v=eN7MV2LIvSA>>

Ver também: The Official Website of the Cavafy Archive [o Website Oficial  
do poeta Constantino Cavafy (em língua inglesa)]: <<http://www.cavafy.com/>>



## 77. Por debaixo da Torre de Babel

“So is this new style of production the new style; is it a complete and comprehensible technique, the final result of every experiment?

Answer: no. It is a way, the one that we have followed. The effort must be continued. The problem holds for all art, and it is a vast one.

The solution here aimed at is only one of the conceivable solutions to the problem, which can be expressed so: How can the theatre be both instructive and entertaining? How can it be divorced (...) from a home of illusions to a home of experience? How can the unfree, ignorant man of our century, with his thirst for freedom and his hunger for knowledge; how can the tortured and heroic, abused and ingenious, changeable and world-changing man of this great and ghastly century obtain his own theatre which will help him to master the world and himself?” (Bertolt Brecht, “On Experimental Theatre,” in *Brecht on Theatre, The Development of an Aesthetic*, ed. e trad. John Willett, Londres: Methuen, 1978, p. 135.)

“We know that the world of appearance is a crust – under the crust is the boiling matter we see if we peer into a volcano.”

“The theatre of the Absurd did not seek the unreal for its own sake. It used the unreal to make certain explorations, because it sensed the absence of truth in our everyday exchanges, and the presence of the truth in the seeming far-fetched.”

“In Poland there is a small company led by a visionary, Jerzy Grotowsky, that also has a sacred aim. The theatre, he believes, cannot be an end in itself; like dancing or music in certain dervish orders, the theatre is a vehicle, a means for self-study, self-exploration; a possibility of salvation. The actor has himself as his field of work.”

“In the theatre, the tendency for centuries has been to put the actor at a remote distance, on a platform, framed, decorated, lit, painted, in high shoes – so as to help to persuade the ignorant that he is holy, that his art is sacred.

Did this express reverence? Or was there behind it a fear that something would be exposed if the light were too bright, the meeting too near? Today, we have exposed the sham. But we are rediscovering that a holy theatre is still what we need. So where should we look for it? In the clouds or on the ground?” (Peter Brook, “The Hoy Theatre” in *The Empty Space*, 1968:

<<http://owendaly.com/jeff/grotowsm.htm>>)

Hoje partilho três apontamentos:

*O primeiro apontamento* prende-se com a seguinte observação de que a pedagogia é uma práxis, o que significa que representa um evento de natureza reflexiva e, em simultâneo, ética. Além disso, aparenta-se mais com as artes do que com as técnicas, na sua aceção actual, i.e., a tecnologia orientada para uso na sala de aula, a informação digitalizada, a utilização do ecrã e dos *bytes*, do ensino que se pratica a distância, da omnipresença do ecrã e das mensagens em tempo real, etc. Acredito que isto tudo é de alguma e, por certo, comprovada utilidade, *mas não encerra nenhum elemento intrinsecamente pedagógico*. Nenhum. Falta-lhe o que é inerente à práxis, tal como se entende desde Aristóteles, i.e., a situação humana em si:

- a sua premência e a sua opacidade *directamente* testemunhadas;
- a sua urgência e os seus estados de dúvida;
- o diálogo face à toxina do *inumano* (sempre prestes a tornar-se *sistémico*);
- a enzima do espanto a nutrir e a consolar a inevitabilidade da nossa contingência;
- a finitude da consciência e a beleza do *raciocínio* – esse breve bálsamo que resgata a mente naufragada;
- enfim, *a relação de tudo com tudo* no teatro sem paredes da inteligência humana, cujo protagonista é a reflexão (como acto e estado).

Para isso tudo é preciso diálogo, escuta e entrega. A práxis pedagógica, que constitui uma quase-arte do ser, precisa sempre de um «eu» e um «tu», quer na sua imediatidade encarnada, quer na sua antecipatória compreensão mútua.

*O segundo apontamento* prende-se com a seguinte constatação: dado que tudo está em tudo, que tudo se relaciona com tudo, o ponto de partida

(e o ponto de chegada) no respeitante ao evento pedagógico encontra-se no magma profuso do *aqui-e-agora*. Trata-se de um magma peculiar que, para participar na cultura humana, deve conservar-se a uma temperatura humanamente suportável. Eis a temperatura exacta do pensar. Significa isto que, como criaturas pensantes essencialmente criativas, o *aqui-e-agora* não constitui uma sub-cave do tempo, nem um mero apeadeiro rumo às grandes verdades, nem tão-pouco o fragmento de um todo que alguém nos possa eventualmente ensinar. (*Ninguém nos ensina nada a não ser o exemplo da sua humanidade*. E mesmo assim é preciso sensibilizar os olhos para a opacidade irredutível do outro. O pensar exige caminhar muito, caros leitores, caminhar muito à luz da nossa própria... sombra.)

O *aqui-e-agora* é a encruzilhada dos olhares e dos corpos, dos caminhos e dos neurónios: o território vivo da reflexão e da comunicação. O *aqui-e-agora* de que se trata neste contexto é uma Torre de Babel cujos muros são tão finos e, contudo, tão resistentes como a membrana de uma célula. (Perante a interrogação de Brook: “In the clouds or on the ground?” [ver epígrafe], respondo: *On the ground*, definitivamente, aqui e agora (onde germina uma mente entre outras), neste momento enraizado no terreno magmático do diálogo, lá onde o drama da nossa existência se deixa sentir à queima-roupa. É este drama existencial que inventou então a boca com que a mente floresce ao ar livre e à sombra da Torre de Babel. Mas respondo que tudo ocorre também nos *últimos andares da Torre*, onde estamos mais perto das nuvens – esses observatórios discretos feitos de cristais de água, pó e sal marinho que o vento urde em romances e depois deixa cair – tecto-espelho da nossa própria provisória e prodigiosa elementaridade.)

Um terceiro apontamento poderia ser este: o absurdo advém à situação humana sempre que há uma aquiescência colectiva perante o poder instituído apesar da natureza despótica deste. Pior ainda: a terrível escolha de aquiescer ao poder assim instituído releva de um acto de *auto-despotismo*. A norma, ou antes, a superfície normalizada é, de acordo com as palavras do encenador, realizador e teórico do teatro Peter Brook, uma “crust” (ver novamente a epígrafe) a ser esmigalhada, mastigada e logo engolida a fim de criar anticorpos e, por último, devidamente evacuado em forma de dejecto.

O acto de pensar permite-nos dar umas boas dentadas nessa crosta. A nossa salvação terrena passará então também pelas mandíbulas.

*Para nos emparelharmos com a magnitude da vida é preciso ter fome.*

## Epílogo

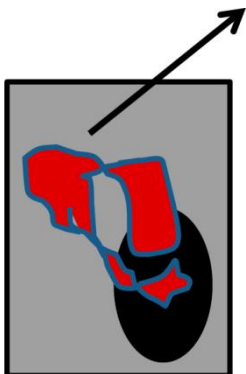
“It takes a membrane to make sense out of disorder in biology. You have to be able to catch energy and hold it, storing precisely the needed amount and releasing it in measured shares. A cell does this, and so do the organelles inside. Each assemblage is poised in the flow of solar energy, tapping off energy from metabolic surrogates of the sun. To stay alive, you have to be able to hold out against equilibrium, maintain imbalance, bank against entropy, and you can only transact this business with membranes in our kind of world. ‘When the earth came alive it began constructing its own membrane, for the general purpose of editing the sun. Originally, in the time of prebiotic elaboration of peptides and nucleotides from inorganic ingredients in the water on the earth, there was nothing to shield out ultraviolet radiation except the water itself. (Lewis Thomas, *The Lives of a Cell, Notes of a Biology Watcher*:  
<<http://www.arvindguptatoys.com/arvindgupta/cell.pdf>>)

«They are separated from that with which they are in the most continuous contact. » (Heraclitus, *Fragments*, text, trans. and commentary T. M. Robinson, Fragment [72], p. 45.)

«Da minha terra vejo quanto da terra se pode ver do universo...  
Por isso a minha aldeia é tão grande como outra terra qualquer,  
Porque eu sou do tamanho do que vejo  
E não do tamanho da minha altura...»

(Fernando Pessoa/Alberto Caeiro, *Poesia de Alberto Caeiro*, eds. Fernando Cabral Martins, Richard Zenith, Porto: Assírio & Alvim, 2014, p. 34.)

«O meu olhar é nítido como um girassol.  
Tenho o costume de andar pelas estradas  
Olhando para a direita e para a esquerda,  
E de vez em quando olhando para trás...  
E o que vejo a cada momento  
É aquilo que nunca antes eu tinha visto,  
E eu sei dar por isso muito bem...  
Sei ter o pasmo comigo  
Que teria uma criança se, ao nascer,  
Reparasse que nascera deveras...  
Sinto-me nascido a cada momento  
Para a eterna novidade do mundo...»  
(*Ibid.* p. 24)



## 78. Quando os muros da Torre de Babel nos caem em cima...

«Ora até que enfim..., perfeitamente...  
Cá está ela!

Tenho a loucura exactamente na cabeça.

Meu coração estoirou como uma bomba de pataco,  
E a minha cabeça teve o sobressalto pela espinha acima...

Graças a Deus que estou doido!»

(poema com a numeração de “92”,

in *Álvaro de Campos, Livro de Versos*, ed. crítica Teresa Rita Lopes, Editorial Estampa,  
1997, p. 225.)

Leio a seguinte passagem de um artigo intitulado “What a Shaman Sees in a Mental Hospital”:

In the shamanic view, mental illness signals “*the birth of a healer*” explains Malidoma Patrice Somé. Thus, mental disorders are spiritual emergencies, spiritual crises, and need to be regarded as such to aid the healer in being born. (...)

One of the things Dr. Somé encountered when he first came to the United States in 1980 for graduate study was how this country deals with mental illness. When a fellow student was sent to a mental institute due to “nervous depression,” Dr. Somé went to visit him.

*“I was so shocked. That was the first time I was brought face to face with what is done here to people exhibiting the same symptoms I’ve seen in my village.”* What struck Dr. Somé was that the attention given to such symptoms was based on

pathology, on the idea that the condition is something that needs to stop. This was in complete opposition to the way his culture views such a situation. As he looked around the stark ward at the patients, some in straightjackets, some zoned out on medications, others screaming, he observed to himself, “*So this is how the healers who are attempting to be born are treated in this culture. What a loss! What a loss that a person who is finally being aligned with a power from the other world is just being wasted.*”

(Este artigo, um excerto do volume *The Natural Medicine Guide to Schizophrenia, or The Natural Medicine Guide to Bi-polar Disorder* da autoria de Stephanie Marohn, está disponível on-line: <<http://www.wakingtimes.com/2014/08/22/shaman-sees-mental-hospital/>>)

Recordo a minha participação há anos num *atelier* de teatro. Como actor inexperiente, era minha responsabilidade desenvolver a expressão corporal, vocal e interpretativa. Na maioria das vezes, após a memorização do discurso de uma personagem, fosse do teatro clássico ou contemporâneo, e a minha subsequente encenação do mesmo, a encenadora assinalava o seguinte de um modo veemente e sem apelo: “*Il y a mille manières de présenter cette scène. Tu en as choisi la pire*” [Das mil maneiras que há para encenar esta cena, tu escolheste a pior].”

É claro que ela tinha razão. Depois de ela exemplificar algumas encenações alternativas da mesma cena por mim mal representada, compreendia a necessidade de imaginar mais fundo, integrar mais completamente, explorar mais conscientemente a riqueza da cena a representar e o discurso a interpretar. (Na verdade, eu costumava escolher uma via de interpretação muito curta e pouco interessante.)

Mais tarde reconstituiu-se-me esta árdua e, por vezes, cáustica experiência amiúde repetida como um elemento fulcral da minha memória pessoal, cujas lições agora redescubro novamente luminosas no meu dia-a-dia passado em âmbito pedagógico. Como? Porquê? Explico-me: incumbe-nos viver um momento histórico em que testemunhamos diariamente as maquinações de uma engenharia social, i.e., a doutrinação ideológica, levando a que predomine no mundo uma só compreensão possível da história, uma só interpretação permitida dos acontecimentos, uma única leitura hegemónica da nossa situação humana no século XXI. Esta leitura única do mundo lembra-me a minha leitura fruste daquelas cenas dramáticas desde então nunca esquecidas.

Há (pelo menos) mil maneiras de pensar e agir em relação a tudo o que existe sob o nosso Sol. Dizia o antigo Mestre-Rei que não existia nada de novo por debaixo do Sol. No entanto, penso que o novo depende efectivamente da nossa sempre renovada capacidade deliberativa, da

nossa busca de compreensão e síntese, bem como do des-enfeitiçar (tarefa colectiva e individual) das certezas – mesmo as do *Eclesiastes*. Algumas destas mil maneiras exploradas – sabe-se sobejamente – serão redutoras ou mesmo destrutivas; outras serão interessantes; outras ainda serão deveras fecundas para a comunidade humana e a Terra de hoje e de amanhã. Sendo assim, não nos incumbe imaginar outras histórias, outras leituras, outras narrativas para o nosso *aqui-e-agora*?

No artigo anteriormente citado, vislumbra-se outra maneira de pensar a “patologia” psicológica. Segundo o Dr. Malidoma Patrice Somé, o xamã citado no artigo, essa “patologia” pode explicar-se de outro modo com consequências muito diversas das da institucionalização, medicação e imobilização física dos doentes mentais tratados em conformidade com a rotineira prática ocidental.

Ora, no contexto da Escola, haverá igualmente numerosas maneiras (das tais “mille”) de libertar a abundância imaterial presente na comunidade humana constituída de aprendizes e transmissores, visionários e intérpretes, viajantes e sinaleiros. Assim, havendo mil maneiras de imaginarmos o mundo, de chegarmos a uma compreensão mais fecunda da realidade, de orientarmos a nossa consciência e de exprimirmos a nossa solidariedade com os outros, por que é que a Escola que *já lá está* escolhe e institucionaliza a pior?

A patologia instituída pela ordem social, i.e., expressa na sua lógica institucional generalizada, sem apelo aparente, não é senão o reflexo do actual estado de loucura normalizada.

## Epílogo

“Os conflitos acerca do que a educação deveria ser remontam mesmo ao início do Iluminismo. Há duas imagens impressionantes que julgo que condensam a essência do conflito. Por um lado, a visão de que educação deveria ser como despejar água para um balde. Todos sabemos, a partir das nossas próprias experiências, que o cérebro é um balde bastante furado, pelo que é possível estudarmos para um exame sobre um tópico que não nos interessa, aprendermos o suficiente para passarmos e, uma semana depois, termos esquecido de que tratava a matéria. A água verteu. Contudo, esta abordagem à educação treina-nos para sermos obedientes e seguirmos ordens, mesmo que sejam insignificantes. O outro tipo de educação foi descrito por um dos grandes fundadores do sistema de educação superior, Wilhelm von Humboldt, uma figura de proa do liberalismo clássico. Ele disse que a educação deveria ser como esticar uma corda que o estudante seguiria à sua própria maneira. Por outras palavras, trata-se de fornecer uma estrutura geral



na qual o aluno – seja criança ou adulto – explorará o mundo de acordo com as suas características criativas, individuais e independentes.

Desenvolvendo-se, não apenas adquirindo conhecimento. Aprendendo a aprender.” (Entrevistas a Noam Chomsky por David Barsamian, *Mudar o mundo*, trad. Raquel Dutra Lopes. Lisboa: Bertrand, 2014, pp. 149-150.)

«9. Que he o que laa foi? Aquillo que está por//vir. Que he o que se laa fez?  
Aquilo que se faraa.

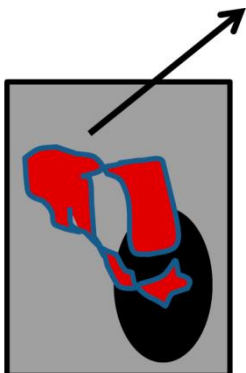
10. Nenhũa cousa he nova debaixo do sol, nem pôde ninguem dizer: Oulhai  
que isto he novo? Jáa foi nos tempos que foram antes nos.

11. Nem a hi memoria do passado: nem em verdade a teraam do qu'estâ por  
vir, os que forem derradeiros.

12. Eu Ecclesiastes fui Rei sobre Israel, em Jerusalem, e propus em minha  
vontade buscar e investigar com toda sabedoria, de tudo o que se faz debaixo  
do sol. Esta accupaçam deu Deos aos filhos dos homens pera que  
s'accupassem nella.

14. Vi quanto se faz debaixo do sol, e tudo he vaidade, e affliçam do  
espíritu».

(*O Livro de Ecclesiastes*, trad. Damião de Góis, Fundação Calouste Gulbenkian, [1538]  
2002, p.70.)



## 79. Em torno da pedagogia: perigos e estádios de compreensão

“This is not in itself something new. The modern destruction of the human has been proceeding for 500 years through the school, the military, the reformatory. The stopwatch and the ruler, the factory, the ghetto and the market all contributed to the industrial production of a conditional and dependent humanity. Children came to be understood as incomplete creatures in need of training. They were to be made into useful people by external compulsion, the pedagogical rites of schooling, and propaganda. Training procedures were to extend even to the colonization of the interior world. The history of modern nation states and their industries is the triumphant record of the success of these civilizing procedures. Such regimentation has always inspired opposition. There have been popular revolts, some hopeful, some merely desperate; and there have been those who have been unwilling to cede their responsibility to one another to institutions. Conventional pedagogical methods never entirely subdued this resistance. However, it is possible that this difficulty has now been circumvented, as training has become effective without resort to obvious compulsion or organized control. Reluctantly, I have been trying to sketch out this educational reform. What was once enforced by compulsion has now become a need. One is now dealing with clients whose acceptance of the available options is accompanied by a feeling of inner certainty. Manufactured choices carry the duress and inevitability of nature. A globalized ahistorical society presents itself as without alternatives. Boys and girls, men and women, in this regime, are merely “the human factor.” They make their appearance as resources and as risks. As factors, they are required to adapt themselves responsibly to a situation that doesn’t correspond to them. They must answer to the unanswerable. They are supposed to see themselves as independent agents and producers on the one hand, and as clients and debtors on the other. As such they invest in themselves in order to increase their marketability. To this end they must allow themselves to be animated and counselled. They

must regulate themselves, act decisively, and bear the risks of their decisions.

They are self-produced and self-producing; and this superabundant selfhood constitutes something radically new.” (Johannes Beck, in “The Conditional Human,

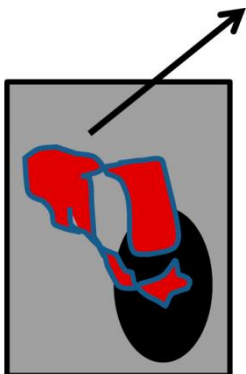
Part One, “The Adapted individual,” European Conference “Lifelong Learning – Inside and Outside Schools,” 25 – 27, February 1999, University of Bremen.

Opening Session: <<http://escoladeredes.net/group/bibliotecaivanillich>>)

Da chaga infligida à vulnerabilidade consciente à permeabilidade voluntária.

Da raiva à ira lúcida à serenidade.

Da pedagogia rotineira à terapia universal da compreensão.



## 80. Em torno dos intervalos na Torre de Babel contemporânea

«Procuro dizer o que sinto  
Sem pensar em que o sinto.  
Procuro encostar as palavras à ideia  
E não precisar dum corredor  
Do pensamento para as palavras».

(Fernando Pessoa/Alberto Caeiro, Poema XLVI. *Poesia de Alberto Caeiro*, eds. Fernando Cabral Martins, Richard Zenith, Porto: Assírio & Alvim, 2014, p. 82.)

Há o intervalo entre o mundo que *já lá está* e o mundo à nossa espera.

Há o intervalo entre a Escola que *já lá está* e a Escola à nossa espera.

Há o intervalo entre as escolhas que o mundo dá e as escolhas que orientam a educação autêntica do ser.

Há o intervalo entre o pensar funcional (que sustenta e obedece à lógica do mundo que *já lá está*) e o pensar que restitui o mundo ao mundo, i.e., que traça horizontes de proximidade entre o ser e os seus caminhos.

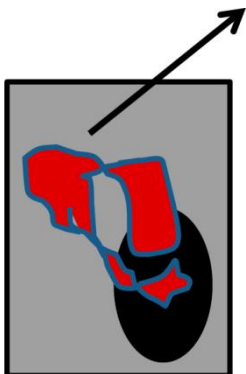
E há o intervalo que predomina hoje entre o apetitivo e o aquisitivo que os gestores do desejo se empenham em anular (num *closed loop* mental sem fim e sem saída).

## Epílogo

“Events, like all bona fide consumer products, bear a ‘use-by’ date; their designers and managers can leave long-term concerns out of their calculations (with the double benefit of huge savings and the confidence

inspired by being in tune with the spirit of the age). Events producers plan and cater, to recall George Steiner's apt phrase, for 'maximal impact and instant obsolescence.'

The spectacular, mind-boggling rise of fixed-time events (that is, of the events with a time span not exceeding the life expectancy of public interest) as the most prolific sources of marked value chimes well with the universal tendency of the liquid-modern setting. Culture products – whether inanimate objects or educated humans – tend these days to be enlisted in the service of 'projects,' admittedly one-off and short-lived undertakings. And, as the research team quoted by Naomi Klein found out, 'You can indeed brand not only sand, but also wheat, beef, brick, metals, concrete, chemicals, corn grits and an endless variety of commodities, traditionally considered immune to the process' – that is, such objects as are believed (wrongly, as it transpires) to be able to stand on their own feet and prove their point just by unfolding and demonstrating their own valor and excellence." (Zygmunt Bauman, *Does Ethics Have a Chance in a World of Consumers?*, Harvard University Press, 2009, p. 210.)



**81. O cinema na Torre de Babel (8). Em torno do filme *O Ódio* [*La Haine*] (1995) de Mathieu Kassovitz (n. 1967).**

“Ce film est dédié à ceux disparus pendant sa fabrication.”  
(Mathieu Kassovitz)

*Noisy-le-Grand, Clichy-sous-Bois, dix-huitième arrondissement, Malik Oussekin, Makome M’Bowole, Belkacem Belhabib, beur, banlieue, banlieuesard*, “Vinz”, “Hubert”, “Saïd”... Eis um léxico algo inabitual para os nossos ouvidos. Quem fala aqui? O que diz quando fala? Dirige-se a quem? Reconhecemo-lo? Noutro plano de indagação, pergunta-se: quem fala por quem? Em nome de quê? Em termos sócio-políticos, quem escreve a história da cidade moderna a que (quase) todos pertencemos, seja Paris, seja Lisboa, seja Madrid, seja Londres? Quem detém o poder de dizer sim e não? Em termos metafóricos (e, portanto, assumidamente problematizadores ao nível da nossa vida inter-subjectiva), quem narra o imaginário da Cidade? Quanto às várias comunidades que coexistem e se confrontam no espaço urbano, qual é o preço a pagar para levantarem a sua voz, para salvaguardarem a sua auto-legitimação, para garantir a sua pretensão de protagonismo exclusivo, ou para simplesmente sobreviver nas artérias hostis da Cidade? Noutras palavras, quem pretende representar – sobre todos os outros, sejam estranhos, sejam vizinhos, sejam semelhantes, sejam a encarnação do *outro* – o real centro político da Cidade? Quem pretende deter o mapa da Cidade e da sua pretensa ordem perfeita? No tocante ao filme de Kassovitz, o espectador pergunta: Quem tem direito à cidade na República da *liberté, égalité e fraternité*? Serão aqueles, acima referidos, alguns dos quais perderam a vida em consequência de grotescos “erros” policiais (as chamadas “bavures”) envolvendo as forças da ordem? Sim e não. É efectivamente na cidade de Paris retratada por Kassovitz que a

violência, o ódio e a morte separam e, em simultâneo, aproximam os cidadãos – estranhos, vizinhos e *outsiders*, imigrantes e migrantes, estrangeiros e *sans papiers* – numa triste abundância de conflito e incompreensão que será, aliás, apanágio das cidades contemporâneas. Nelas, o discurso político dificilmente *esconjura o mal* (sem cair na demagogia, i.e., na instrumentalização da violência para fins politicamente interesseiros; ver, por exemplo, a caixinha onde se transcreve um excerto de uma carta endereçada por Kassovitz a Nicolas Sarkozy, na sequência do então Ministro do Interior ter feito declarações nos *media* de natureza inflamatória e, enfim, *odiosa* a respeito daqueles que habitam a periferia das cidades); nenhuma pedagogia *soluciona* (sem arriscar escolher a via do “politicamente correcto” e da compreensão simplista); e nenhuma obra artística *compreende* este mal-estar, este mal na pólis, a não ser na recusa de toda a catarse apaziguadora, à semelhança do que acontece neste inteligentíssimo filme.

O jovem realizador d’*O Ódio* (que realizara o seu primeiro filme, *Métisse*, dois anos antes) produz com este filme um território de cariz crítico e criativo, político e sociológico no meio de uma cidade-cela. Com efeito, problematiza a ideia (consabidamente inadequada) da cidade contemporânea como um organismo constituído por um único centro, de uma política produtora de um único saber e um único poder legítimos e uma periferia-circunferência que pacificamente orbita em redor desse centro administrativo e regulador de corpos e almas. Não: a cidade de hoje em dia, nesta obra fílmica cujos pressupostos conceptuais são rememorativos do pensamento do sociólogo Zygmunt Bauman (ver a respectiva caixinha), é a realização babélica de muitas identidades, todas elas em fluxo, em colisão, em contacto umas com as outras, de uma multiplicação de *ghettos* (ora dos ricos, ora da “underclass”), de territórios identitários e, por último, de dispositivos visíveis e invisíveis acarretando, ora a inclusão, ora a exclusão do *outro* no mapa soberano da cidade. A cidade contemporânea tem tantas fronteiras e abrange tantas fracturas que o cidadão se torna às tantas um estranho entre outros estranhos (a não ser que se isole em comunidades muralhadas onde se aceitam como vizinhos apenas os cidadãos semelhantes a si mesmo, tendo sido o *outro* exorcizado do imaginário e do quotidiano do cidadão receoso). Bauman afirma que a cidade contemporânea é um organismo de natureza complexa e nada estática, que é: 1) um “depósito de lixo”, onde os dilemas provocados pelo processo de globalização reemergem à escala local, onde, por conseguinte, as comunidades locais devem fazer frente a situações cuja proveniência e cuja natureza essas mesmas comunidades dificilmente conseguem regular por si sós; 2) um “campo de batalha”, onde a “mixofilia” e a “mixofobia”, i.e., o acolhimento (inclusão) ou a marginalização

(exclusão) do *outro*, se regista de modo agónico; e 3) um “laboratório”, onde o *outro*, o estranho chega potencialmente a ser visto como uma expressão da condição humana lucidamente compreendida à luz da qual todos somos portadores de diferença(s), todos nós somos encarnações de fronteiras, todos nós pertencemos à cidade imaterial da humanidade em si.

O filme de Kassovitz merece ser considerado uma obra importante. O realizador Costa-Gavras assinala, por exemplo, que *O Ódio* constitui uma viragem na história do cinema francês, distanciando-se notoriamente da tradição da *Nouvelle Vague*, contribuindo, portanto, para a criação de um “new French realism” (ver a respectiva caixinha). Para além disso, o estilo semi-documentário do filme, a presença de actores não-profissionais, a filmagem propositadamente *in situ* (o filme foi rodado na *banlieue* parisiense de Chanteloup-les-Vignes) e o entrosamento do discurso político, por um lado (que se revela gritantemente atávico, sobretudo, perante a realidade multi-étnica, economicamente desigual e, até, desesperada dos habitantes da cidade, bem como perante as causas historicamente complexas na origem da cidade contemporânea, sendo neste espaço humano onde tão inadequadamente se pratica e afina a política actualmente vigente) e da criação artística, por outro (eficaz na medida em que detecta o território humano para lá dos mapas oficiais do poder sem reduzir esse território a uma perspectiva hegemónica ou a uma narrativa explicativa monolítica) constituem a eficácia analítica e dramática d’*O Ódio*.

Lembre-se de que o filme de Kubrick, *Laranja Mecânica* (1971), havia suscitado um debate político acérrimo, amplamente registado nos *media* de então, chegando o realizador a retirar o filme das salas de cinema inglesas na sequência de ocorrências de violência urbana cuja causa fora rapidamente atribuída por alguns ao visionamento do seu filme por certos jovens espectadores. Pelos vistos, uma obra artística, quando se trata de uma obra de grande inteligência, desestabiliza a opinião criada precisamente para ser manipulada, servindo ela, afinal de contas, os desígnios da instrumentalização política de momento. A obra de arte torna-se então o bode expiatório da *des-razão* (a violência normalizada) de uma ordem social.

Na modernidade contemporânea, somos todos os criadores e, ao mesmo tempo, os alvos dos nossos saberes e dos nossos actos. Somos todos os alvos e os autores dos nossos medos. Somos todos aqueles estranhos que recusamos ver reflectidos no nosso próprio espelho. Somos todos, afinal, estranhos de e para nós mesmos. Enfim, resta-nos imaginar a cidade do futuro, a comunidade vindoura, a história cuja partitura se ouve ainda quase exclusivamente na dissonância do ódio e da morte.



“Tuesday, November 8, 2005

As much as I would like to distance myself from politics, it is difficult to remain distant in the face of the depravations of politicians. And when these depravations draw the hate of all youth, I have to restrain myself from encouraging the rioters. Nicolas Sarkozy, who has appeared in the media like a starlet from *American Idol* and who for the past few years has been showering us with details of his private life and political ambitions, cannot stop himself from creating an event every time his ratings go down. This time, Sarkozy (who last week described the rioters as “scum”) has gone against everything the French republic stands for: the liberty, the equality and the fraternity of a people. The minister of the interior, a future presidential candidate, holds ideas that not only reveal his inexperience of politics and human relations, but which also illuminate the purely demagogical and egocentric aspects of a puny, would-be Napoleon.” (Mathieu Kassovitz a responder a uma carta da autoria de Nicolas Sarkozy, 2005: <<http://www.criterion.com/current/posts/476-la-haine-kassovitz-vs-sarkozy>>)

“Mas, hoje, cada vez mais, ouvimos certas pessoas dizerem de outras que essas outras são supérfluas. Devemos observar aqui que o conceito de superfluidade não comporta qualquer promessa de um melhor estado de coisas possível, de remédio ou do subsídio. Não, absolutamente nada. Quem é supérfluo é-o para sempre e nunca mais. Existe uma palavra cruel, inumana, inventada nos Estados Unidos, mas que se propagou como um violento incêndio por toda a Europa: trata-se da palavra «desclassificado» [underclass]. Ser-se desclassificado significa simplesmente que se está fora do sistema de classe. (...) Ser-se desclassificado significa que se está fora, excluído, que não se serve para nada (...).” (Zygmunt Bauman, *Confiança e Medo na Cidade*, trad. Miguel Serras Pereira, Lisboa: Relógio D’Água, 2006, p. 79.)

“With *La haine*, we are not mere spectators of character study and analysis, or of the dramas and joys of love or society. We are inside a world we choose to ignore in France, or that we present at best as an exotic curiosity and, more often, as a world of violence ruled by antisocial and lawless youth. Kassovitz offers us inspired realism, drawn from Italian neorealism. This is new French realism, a genre that was denied any form of recognition or study.” (Costa-Gavras, “A Metaphor for our World”: <<http://www.criterion.com/current/posts/2288-a-metaphor-for-our-world>>)

### Portais em torno do filme (1995):

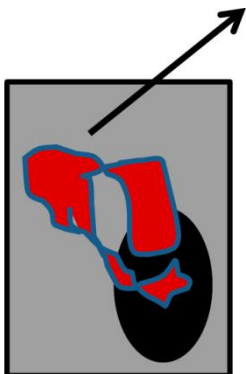
- <<http://www.imdb.com/title/tt0113247/>>
- <<http://web.stanford.edu/group/SHR/5-2/sussman.html>>
- <<http://www.criterion.com/current/posts/2288-a-metaphor-for-our-world>>
- <<http://sensesofcinema.com/2009/book-reviews/the-new-face-of-political-cinema-commitment-in-french-film-since-1995-by-martin-oshaughnessy/>>

### Portais em torno do realizador Mathieu Kassovitz (n. 1967):

- <<http://www.imdb.com/name/nm0440913/>>
- <<http://www.mathieukassovitz.com>>

### Na encruzilhada do cinema e da política:

- <<http://www.criterion.com/current/posts/476-la-haine-kassovitz-vs-sarkozy>>
- <<http://www.criterion.com/current/posts/642-la-haine-and-after-arts-politics-and-the-banlieue>>



**82. A verdade no mundo que *já lá está* e a palavra intempestiva dos poetas**

«Louco, sim, louco, porque quis grandeza  
Qual a Sorte a não dá.  
Não coube em mim minha certeza;  
Por isso onde o areal está  
Ficou meu ser que houve, não o que há.

Minha loucura, outros que me a tomem  
Com o que nela ia.  
Sem a loucura que é o homem  
Mais que a besta sadia,  
Cadáver adiado que procria?»

(Fernando Pessoa, “D. Sebastião, Rei de Portugal”, in *Mensagem*,  
ed. Fernando Cabral Martins, Lisboa: Assírio & Alvim e Herdeiros de Fernando  
Pessoa, 2000, p. 33.)

Temos a verdade em todo o seu *momentum*, mas não temos a verdade.

Temos a verdade (onde a mentira também fala), mas não a alcançamos.

Temos quem nos diz deter a verdade, mas afinal não é nossa.

Temos quem nos diz conhecer a verdade, mas ela não nos liberta.

Temos a verdade (por muitos) repetida, mas muitos ficaram com o olhar cego e a voz calada. (Para se repetir alto e triunfal, precedeu-lhe o massacre de muitas sílabas e muitos corpos.)

Temos a verdade, mas sabemos que não há nenhuma verdade que, de tão repetida e afirmada, de tão ubiquamente transmitida, de tão toscamente habitada, não se torne assassina e oca.

Hoje a verdade cansa de se ter cansado das verdades que conta em troca da mentira que fica.

A verdade deveria ser, ora premente como a sede em alto mar, ora discreta como o verme a encher-se do cadáver-banquete do mundo.

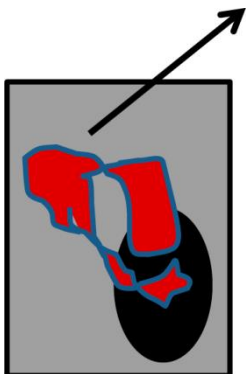
Assim nasce a palavra à face da terra que o poeta torna amorosa, demente e magna.

## Epílogo

“La realidad sensible siempre ha sido para mí una fuente de sorpresas. También de evidencias. (...) La poesía nos hace tocar lo impalpable y escuchar la marea del silencio cubriendo un paisaje devastado por el insomnio. El testimonio poético nos revela outro mundo dentro de este mundo, el mundo otro que es este mundo. Los sentidos, sin perder sus poderes, se convierten en servidores de la imaginación y nos hacen oír lo inaudito y ver lo imperceptible.”

“La literatura retrata los cambios de la sociedad. También los prepara y los profetiza.” (Octavio Paz, *La llama doble*, Editorial Seix Barral, 2001, pp. 11, 137.)

“O que liga o discurso poético é, pois, a necessidade de trazer à linguagem modos de ser que a visão ordinária obscurece ou até reprime. E neste sentido, ninguém é mais livre do que o poeta. Poderíamos mesmo dizer que o falar do poeta está liberto da visão ordinária do mundo só porque se libertou para o novo ser que deve trazer à linguagem”. (Paul Ricœur, *Teoria da interpretação, O discurso e o excesso de significação*, trad. Artur Morão, Edições 70, p. 72.)



### 83. Em torno da abundância e da penúria na Torre de Babel

“Como vimos, está definitivamente fora de questão que os seis bilhões de homens de hoje ou os dez bilhões de amanhã beneficiem do modo de vida dos actuais Ocidentais, marcado por um intenso desperdício. Limites físicos inultrapassáveis impedem-no. No entanto, esses ocidentais estão lançados numa corrida desenfreada no sentido do «sempre mais». Esta corrida tem como consequência desigualdades crescentes e tensões que só poderão culminar em conflitos destruidores.

Não há outra saída se não a diminuição do consumo dos ricos. Têm de iniciar uma fase decrescente desse mesmo consumo, na medida em que este provoca um desaparecimento de riquezas não renováveis da Terra. Sucedo, no entanto, que só têm uma obsessão, o crescimento, do qual esperam, contra todo e qualquer bom senso, a cura dos seus males e, mais particularmente, o desemprego. A origem deste erro é profunda; reside, indubitavelmente, no papel que atribuímos ao valor da mercadoria, considerada como medida suprema, fonte de todas as hierarquias. (...)

Impõe-se uma inversão radical dos nossos objectivos, se quisermos evitar que se implante um mundo de homens pior que o *Melhor dos Mundos* [uma obra também conhecida como *Admirável Mundo Novo*, ou, no original, *Brave New World*, que data de 1932] de Aldous Huxley [1894-1963]”. (Albert Jacquard, *Ensaio sobre a pobreza, A herança de Francisco de Assis*, trad. Pedro Braga, Publicações Europa-América, 1997, pp. 92-93.)

Eis a riqueza absoluta do mundo: um «eu» e um «tu». O diálogo entre um «eu» e um «tu» é a parteira perpétua do mundo. O intervalo entre um «eu» e um «tu» descreve a circunferência do mundo inteiro.

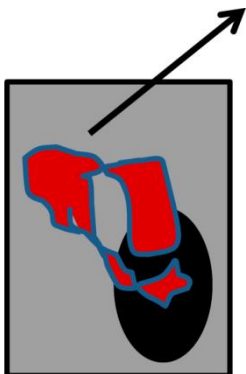
Disponibilidade, diálogo, escuta, imaginação e paixão. Eis o léxico com que se erguerá a Escola que está à nossa espera.

A única mercadoria duradoura é esta: a abundância imaterial de seres humanos que descobrem e vivem à altura das suas potencialidades.

Eis o que é a transcendência terrena ao nosso humano alcance.

## Epílogo

“But the consumer is the enemy of the citizen. All over the ‘developed’ and affluent part of the planet, signs abound of fading interest in the acquisition and exercise of social skills, of people turning their backs on politics, of growing political apathy and loss of interest in the running of the political process. (...) Citizens’ freedoms are not properties acquired once and for all; such properties are not secure once locked in private safes. They are planted and rooted in the sociopolitical soil, which needs to be fertilized and watered daily and which will dry up and crumble if it is not attended to day in and day out by the informed actions of a knowledgeable and committed public. Not only do *technical* skills need to be continually refreshed, not only does *job-focused* education need to be lifelong. The same is required, and with a yet greater urgency, for the education in *citizenship*.” (Zygmunt Bauman, *Does Ethics Have a Chance in a World of Consumers?*, Harvard University Press, 2009, pp. 190-91.)



#### 84. Em torno da diferença entre o humano, o desumano e o inumano na Torre de Babel

“O que são «os outros»? Olho por eles, fito-os; muitos há que são para mim insuportáveis. Não se trata de falta de caridade, é também estupidez. Os outros não são eu? A maior parte das vezes convenço-me de que me amo a mim. Não me odeio. Às vezes parece-me que não sou simpático comigo mesmo. Mas, se verdadeiramente me odiasse, não me suportaria, aniquilar-me-ia.

Poderia imaginar-se um «eu» que não estivesse em relação? Esse eu «odioso», como escreve C., são os outros: se me odeio, odeio tudo. Nem odiar, nem não odiar. Ter chegado à minha idade para finalmente compreender que sou os outros, que os outros são eu, que só existe pelos outros, que os outros vivem para mim. Crio-os, eles criam-me: os outros, isto é, o outro”. (Ionesco, *A busca intermitente*, trad. Manuel João Gomes, Difel, p. 34.)

“Vossa Excelência já foi pequenino e por isso poderá compreender o meu sofrimento. Eu não faço mal a ninguém. Nasci. Tenho que viver. Eu sou amigo de todos, amo toda a gente, quero ser bom para toda a gente. Eu sou bom para Vossa Excelência, senhor Director, e para Vossa Excelência, senhor Doutor. Mas Vossa Excelência exige que eu odeie uns homens que nunca vi. Mas eu não sei odiar, senhor Director! Que hei-de eu fazer à minha vida, senhor Director? Eu não sei odiar! Eu não sei odiar! Salve-me, senhor Director! Salve-me. Senhor Doutor! Socorro! Socorro!” (António Gedeão, *R.T.X. 78/24*, Guimarães, [1963] 1978, pp. 130-31.)

Primeiro, uma breve etimologia da palavra «humano»: do latim, *humanus*, relacionado com húmus, i.e., terra; ver igualmente o poema “Homem” de António Gedeão, onde o poeta escreve:

Inútil definir este animal aflito.  
Nem palavras,  
nem cinzéis,

nem acordes,  
 nem pincéis  
 são gargantas deste grito.

Universo em expansão.  
 Pincelada de zarcão  
 desde mais infinito  
 a menos infinito».

(Antônio Gedeão, *Poemas escolhidos, Antologia organizada pelo autor*, Lisboa: João Sá da Costa, 2001, p. 9.)

Segundo, o *desumano*: quando os tijolos da Torre de Babel caem em cima de nós. Estes tijolos ouvem-nos gritar, mas não intervêm; vêem-nos sofrer, mas só intermitentemente se comovem. Sorriem pelos cantinhos de um escurecido querer.

Por fim, o *inumano*: quando os tijolos da Torre de Babel – erigidos em muros, em colunatas, em pórticos, em degraus – guardam o trono interior, i.e., esse vazio radioso, majestoso embora sem eco, sem ar e sem rosto. Este vazio não vê, não cheira, não toca, não ama. Eis, contudo, o vazio que nos hipnotiza; o nada que nos aterroriza. O inumano encontra-se nestes tijolos, tijolos cujo peso e textura, cujo cheiro e humidade, nos atingem e alteram, tijolos que são da cor da palha e do sangue.

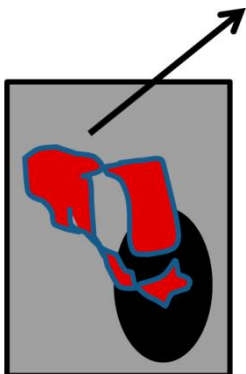
(Estes tijolos, erguendo-se em vastos e altos muros, sussurram, contudo, que não há muro nenhum.)

O humano, o desumano e o inumano: eis o *agon* do bem e do mal, i.e., a questão da hipnose coerciva e da libertação possível de seres que peregrinam, aos sobressaltos, à face da Terra.

## Epílogo

“A massificação suprime os desejos individuais porque o Superestado necessita de homens-coisas intercambiáveis, como peças de reposição de uma máquina. E, no melhor dos casos, permitirá os desejos coletivizados, a massificação dos instintos: constituirá gigantescos estádios e, ao mesmo tempo que criará dessa forma vastas empresas capitalistas, fará voltar semanalmente os instintos da massa em uma só direcção, com sincrônica regularidade. Mediante o jornalismo, o rádio, o cinema e os esportes coletivos, o povo embotado pela rotina poderá dar vazão a uma espécie de panonirismo, à realização coletiva de um Grande Sonho. De modo que, ao fugir das fábricas em que são escravos da máquina entrarão no reino ilusório criado por outras máquinas: rotativas, rádios e projetores.” (Ernesto Sábato, *Homens e engrenagens, Reflexões sobre o dinheiro, a razão e a derrocada de nosso tempo*, trad. Janer Cristaldo, São Paulo: Papirus, [1951] 1993, p. 65.)





### **85. A razão pela qual o aprendiz é mais importante do que o docente, bem como da Escola como instituição**

A pedagogia surge a partir da seguinte constatação: somos criaturas fundamentalmente inacabadas. Sendo fundamental, não se trata de um estado provisório ou superficial. O inacabado não é um estado passageiro: antes define a nossa condição duradoura na Torre de Babel.

No evento pedagógico, há sempre um «eu» e um «tu». O mundo, ancorado no *aqui-e-agora* humanamente habitado, reinventa-se continuamente porque o encontro entre um «eu» e um «tu» não representa apenas um acaso. É, sim, uma necessidade bioquímica. Mais do que uma necessidade bioquímica, é um destino. Mais do que um destino, constitui uma culminação.

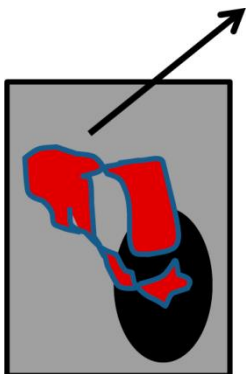
*O docente (e o seu saber) passará.*

*A instituição (e a sua ideologia) há-de passar também*

*Quem permanece sempre? O aprendiz – condição universal de uma espécie inacabada.*

### **Epílogo**

“O Homem chega a sê-lo através da aprendizagem.”  
(Fernando Savater, *O valor de educar*, trad. Michelle Canelas, Editorial Presença, 1997, p. 28.)

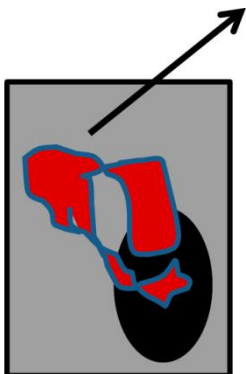


## **86. Um pensamento fugaz: contra a palavra armada e a Escola inimiga**

A pedagogia pertence ao universo do amor.

### **Epílogo**

“Ora bem, penso que aquilo que uma sociedade autónoma se proporia como objectivo seria ajudar os seres humanos a tornarem-se o mais autónomos e o mais criadores que fosse possível: paralelamente ao cultivo, se posso dizer, do nosso jardim natural como bons pais de família, tratar-se-ia também de formar as novas gerações num espírito que promovesse o desenvolvimento das suas capacidades, do respeito pelos outros, do respeito pela natureza”.  
(Cornelius Castoriadis, “Frente à modernidade com Octavio Paz e Cornelius Castoriadis”, in *Diálogo, seguido de Post-Scriptum sobre a Insignificância*, trad. Miguel Serras Pereira, Fim de Século, 2004, p. 36.)



**87. Breve reflexão em torno de um poema de Alberto Caeiro: um vizinho nosso na Torre de Babel. Escrever sob o impacto do “mestre”. Caeiro em teoria e na prática.**

O poema aqui em foco:

Vive, dizes, no presente;  
Vive só no presente.

Mas eu não quero o presente, quero a realidade;  
Quero as cousas que existem, não o tempo que as mede.

O que é o presente?  
É uma cousa relativa ao passado e ao futuro.  
É uma cousa que existe em virtude de outras cousas existirem.  
Eu quero só a realidade, as cousas sem presente.

Não quero incluir o tempo no meu esquema.  
Não quero pensar nas cousas como presentes; quero pensar nelas  
como cousas.  
Não quero separá-las de si próprias, tratando-as por presentes.

Eu nem por reais as devia tratar.  
Eu não as devia tratar por nada.

Eu devia vê-las, apenas vê-las;  
Vê-las até não poder pensar nelas,  
Vê-las sem tempo, nem espaço,  
Ver podendo dispensar tudo menos o que se vê.  
É essa a ciência de ver, que não é nenhuma.

(Fernando Pessoa/Alberto Caeiro, *Poesia de Alberto Caeiro*,  
eds. Fernando Cabral Martins, Richard Zenith,  
Porto: Assírio & Alvim, 2014, p. 169.)

### Em teoria:

O que penso em relação ao tempo e à realidade, à luz do poema de Alberto Caeiro, «Eu não quero a presente, quero a realidade», leva-me a afirmar o seguinte: o acto de pensar tem uma energia libertadora que nos permite crescer como criaturas participantes no universo. Contudo, somos condicionados pelo tempo, que é uma realidade que os nossos sentidos impõem e que a nossa mente, fruto da evolução natural, não ultrapassa. Sendo assim, o acto de pensar é um acto de libertação, mas, pensando melhor, de acordo com o pensamento metafísico de Fernando Pessoa, mediante o seu porta-voz Alberto Caeiro, deve tratar-se de uma libertação ilusória, pois todas as categorias do pensar são condicionadas pela nossa contingência animal. Talvez o maior condicionalismo seja o da nossa percepção do tempo. Assim entendido, o presente a que se refere Alberto Caeiro é reflexo e tributário de um condicionalismo maior, o do tempo *humanamente* compreendido. Em conjunto com os dados dos sentidos e a estrutura da mente, por sua vez condicionada pela sua história natural, tudo tem limite; tudo é relativo, i.e., cada coisa existe em relação a outra (sem que haja uma luz definitiva que as ilumine de uma vez por todas), como indica Caeiro. Tudo é pequeno perante a magnitude do real que, contudo, nos foge (ou que não vemos, *ainda que esteja diante dos nossos olhos*). Caeiro é mestre porque sabe que é um ser limitado: sabe-o e, a seguir, faz dos seus versos a sinalização fronteiriça a operar entre o equívoco comum e a ilusão pessoal. A sua linguagem é metafisicamente complexa apesar da sua ostensiva simplicidade de natureza terrena e declarativa. O seu desejo de superar a privação («Mas eu não quero o presente, quero a realidade», precisamente porque, subentende-se, ele não a tem, nem nunca poderá tê-la) e, ainda, consubstanciar-se plenamente com o real, é, no fundo, um desejo que o humaniza e que o converte, em simultâneo, no saudoso de uma linguagem adâmica que só a distância faz existir ou que, na verdade, nunca existiu. Entretanto, a sua ascese de ordem metafísica apurou essa *vibração semiótica* denominada de *verso* até este se tornar o *locus* de uma reflexividade intensa que, por seu turno, está ao serviço de um projecto de empírio-criticismo de cariz pós-kan-tiano. Sendo poeta, Pessoa/Caeiro pratica uma *ciência do verso mediante esta práxis de ascese enunciatória*. (Ninguém cumpre esta demanda do real sem que se lhe exija um tributo exorbitante. Aproximar-se o ser humano de qualquer verdade, torna-o, ou assassino, ou cego, ou bruto, ou, porventura, algo ainda pior. Alternativamente, na medida em que a verdade constitui o desenlace catártico de um estado agónico, transforma o ser humano num profeta discreto cuja consciência identitária se aniquila

e, ao mesmo tempo, se culmina por via da restauração homeostática. Assim, nasce o heterónimo para fazer as vezes da metafísica pessoana.)

No caso do “guardador de rebanhos”, pretende-se captar os dados sensoriais do modo mais directo possível. Todavia, o acto de comunicar as sensações por meio da palavra faz com que essas mesmas sensações, apesar de toda a sua ostensiva e empírio-crítica imediatidade, acabem por ser, por definição, intransmissíveis de uma mente para outra. Como resolver esta *aporia*? O paradoxo reside no facto de que, para comunicar essa imediatidade vizinha do real da realidade, segundo Caeiro, o heterónimo deve de algum modo *interpretar* essas sensações, i.e., dotá-las de um enquadramento que é, em última instância, de natureza metafísica *por mais ostensivamente singelo e terreno que possa parecer tal enquadramento*. Repare-se, neste contexto, no carácter intrincado da ironia pessoana: o heterónimo Alberto Caeiro (1889-1915 [datas atribuídas por Fernando Pessoa]) teria sido, segundo o seu “biógrafo” Pessoa, habitante de uma quinta do Ribatejo, embora nascesse e viesse a morrer em Lisboa. Eis, contudo, mais um exemplo do pensamento do grande fingidor. Na verdade, o heterónimo trajado de homem do campo articula um programa poético de inesgotável complexidade filosófico-estética.

Noutro plano de abordagem teórica, pode-se explorar o heterónimo Caeiro à luz dos seus versos que transcrevem o *aqui-e-agora* das suas sensações filtradas pela ataráxica negatividade característica de todos os seres fronteiriços. Caeiro seria, nesse caso, um *anacoreta moderno*: não só um comunicador das sensações, mas, sobretudo, um depurador das mesmas. Recorde-se que, no interior do projecto moderno e, especificamente, segundo a auto-crítica que se desenvolve ao longo do século dezanove, a linguagem, tal como a consciência histórica que a informa e concretiza, constitui uma *radical alienação do ser*. Para Pessoa, que se define como um “cristão gnóstico”, ciente de uma hierarquia de realidades inescrutáveis para a consciência humana – sendo ela, recorde-se, de natureza contingente e finita (que a pessoana ciência do verso visa explorar e mitigar) –, o heterónimo Alberto Caeiro marca o *grau zero* de individuação de uma parcela da materialidade cósmica em subjectividade poética, uma individuação que, no verso do “guardador”, se situa perto da presumível consciência originária ou princípio criador do mundo, i.e., *o gnóstico pneuma ou espírito*. Eis, agora de novo, o paradoxo: Caeiro reitera nos seus versos um estado de reflexividade que é, ora empírio-criticamente puro, ora limitado pela operatividade científica desta mesma vertente empírio-crítica da modernidade. A reflexividade do heterónimo pressupõe uma atitude profundamente moderna (veja-se, por exemplo, como a “voz” de Caeiro se enquadra na esteira do positivismo

de Comte) que refuta os pressupostos metafísicos do gnosticismo de que Pessoa se reclama seguidor. Portanto, há, por um lado, a fragmentada consciência subjectivada do gnóstico Pessoa que se sabe separado do pneuma universal, que ocultamente almeja unir o ser senciente e o cosmos numa unidade sem divisão, sem chaga, sem cicatriz e, por outro lado, Caeiro – o guardador, não de rebanhos mas sim, de “pensamentos” («Sou um guardador de rebanhos./O rebanho é os meus pensamentos/E os meus pensamentos são todos sensações», poema IX do *Guardador de Rebanhos*) – que só consegue ensaiar a reaproximação do seu ser senciente – caído, à sua nascença, para dentro da história e do tempo – à contemplação da realidade indivisa mediante um acto de jejum metafísico nunca atingível. Caeiro exemplifica *malgré lui* o *agon* entre a saudade gnóstica de reunião com o uno e as linguagens empíricas da ciência moderna, cuja operatividade tende para o desnudamento espiritual do universo físico-químico. Tal operatividade desloca o eixo conceptual da consciência histórica do axiológico ao produtivo, do qualitativo ao quantitativo, da premência teleológica de uma comunidade humana na sua *polis* à sistematização efectiva da *technê*. Como efectuar, então, um caminho entre estes dois pólos? O asceta moderno deve progredir às arrecuas em relação à história que, contudo, não deixa de lhe dar a sua indelével identidade. Para realizar as etapas sucessivas da sua aprendizagem, o asceta deve almejar a unidade perdida mediante uma prática de reflexividade que avança ainda que às arrecuas em relação à insistente conceptualização técnico-racional do ser moderno.

A linguagem humana articulou há muito o tempo e a realidade em conceitos divergentes. A subjectividade moderna, de tão auto-reflexiva e especializada, de tão produtiva e a-teleológica – acaba por ser órfã de si mesma no universo que ela conceptualmente ergueu. Caeiro – o asceta moderno – pretende reordenar o que a civilização desfez ou alienou. Caeiro deve fazer, por conseguinte, um *prolongado jejum de civilização*. Caeiro é assim o médico e o doente, o *agon* e a catarse, a *aporia* e a saída, o prisioneiro e o libertador. Num acto de complexa prestidigitação heteronímica, Caeiro subjectiva um muito pessoano acto de sublevação conceptual, daí permitindo deliberar mito-poeticamente com vista a uma fundamental transfiguração civilizacional para lá das metafísicas anquilosadas e os positivismos da sua época.

A ironia reside no facto de que Caeiro, para efectuar esta transfiguração, apenas se torna audível para a subjectividade moderna (uma subjectividade congruente consigo própria apenas pela sua obsessiva historicidade auto-fundadora) se aproximar a linguagem do gnóstico Uno perdido à operatividade das linguagens especializadas (neste caso, a

empírio-crítica), sendo, afinal de contas, mais uma linguagem entre outras linguagens de que a modernidade é pródiga. Pessoa, mediante o seu heterónimo Caeiro, pratica uma depuração da sensibilidade moderna que o Poeta julga ter sido objecto de um desvio civilizacional de consequências profundamente alienatórias. Ao traçar um atalho de carácter científico-gnóstico entre o ser contingente e o real (que, por sua vez, constitui, em última instância, o Além ignoto), um Além que Caeiro se esforça para tornar tão imediato como as sensações, o “ribatejano” assinala a natureza problemática desta *subjectividade mítico-moderna*, um nó de estratégias às tantas irresolúvel, uma síntese irreconciliável entre a palavra (que pressupõe uma codificação, uma memória e uma história) e as sensações (que não conhecem nem história, nem memória, nem objectividade). Dai que o mestre Caeiro assinale a sua vibração semiótica específica, na teia heteronímica de Pessoa, na fronteira-limite da escrita.

Por último, o real seria para Caeiro, ao que parece, a longínqua casa desejada, a morada definitiva, o endereço ulterior da consciência. Ontologicamente considerado, porém, o ser humano consegue apenas chegar ao croqui arquitectónico daquela casa remota, antigo berço do ser, nunca à casa em si.

### Na prática:

A imaginação é a grande força peregrina da consciência humana. A consciência, dotada de imaginação, é a grande intrusa no seio do universo (sereno na sua perfeição inconsciente, uma perfeição que o ser humano vem perturbar com os seus sonhos, os seus equívocos, os seus devaneios e a sua loucura). Por que há seres humanos? Por que existe a consciência humana? Talvez o poeta Pessoa/Caeiro queira transmitir a ideia de que somos intrusos no universo, sendo nós criaturas contingentes e finitas, mas, na nossa busca (metafísica) sem fim, *entregamos até certo ponto o universo a si próprio. Porquê? Porque lhe damos um sentido.* (O que não é coisa de pouca monta, embora seja um sentido para todo o sempre ilusório, ou incompleto, ou inacabado.)

Sinto-me bem no universo de Alberto Caeiro. Aceito ser peregrino neste universo. *Aceito não atingir o real da realidade.* E aceito toda a ilusoriedade que a mente produz. Contudo, gosto também de me sentir precariamente situado no presente, neste presente fugaz que se vai renovando e desaparecendo sem parar. Além disso, sinto que, quando a minha mente está na companhia de outras mentes, a ilusão de tudo adquire uma certa força, um certo peso, um certo rumo e uma certa (comovente e quase maternal) vulnerabilidade. Sou, portanto, uma

criatura contingente e finita em busca de casa no seio do universo, na companhia de outras criaturas finitas. Aceito ser, talvez um pouco à semelhança de Caeiro, um peregrino entre o tempo e a realidade.

Pensando assim, sinto-me pequeno mas não totalmente insignificante. Sinto-me à deriva no universo mas não totalmente perdido. Sinto-me incapaz de atingir o âmago do real mas não totalmente desprezível por isso.

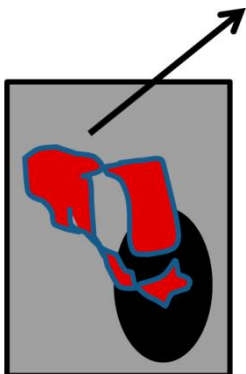
Habito o presente, que é um mero apeadeiro ilusório do real, mas, a partir deste presente ilusório, consigo imaginar (com um certo carinho) também aquele lugar longínquo e próximo, inóspito e íntimo que é a realidade.

## Epílogo

“O princípio da subjectividade determina (...) as configurações da cultura moderna. É o que acontece, em primeiro lugar, com a *ciência* objectivante que despe a Natureza da magia e liberta simultaneamente o sujeito cognoscente: «Contestaram-se então todos os milagres; porque a Natureza é agora um sistema de leis conhecidas e reconhecidas, o Homem sente-se bem dentro dela e só conta aquilo em que ele se sente bem; o conhecimento da Natureza torna-o livre.» Os *conceitos morais* dos tempos modernos estão adaptados ao reconhecimento da liberdade subjectiva dos indivíduos. Por um lado fundam-se no direito do indivíduo de discernir como válido aquilo que é suposto fazer; por outro lado fundam-se na exigência de que cada um não prossiga os fins do seu bem-estar particular senão de acordo com o bem-estar de todos os outros. A vontade subjectiva ganha autonomia sob leis universais, mas «é somente na vontade enquanto subjectiva que a liberdade ou que a vontade que é em si pode ser efectiva». A *arte moderna* revela a sua essência no romantismo; a forma e o conteúdo da arte romântica são determinados por uma interioridade absoluta”.

(Jürgen Habermas, *O Discurso Filosófico da Modernidade*, trad. Ana Maria Bernardo, José Rui Meirelles Pereira, Manuel José Simões Loureiro, Maria Antónia Espadinha Soares, Maria Helena Rodrigues de Carvalho, Maria Leopoldina de Almeida, e Sara Cabral Seruya, Publicações Dom Quixote, 2000, p. 28.) (Habermas cita Hegel neste excerto.)





## 88. Meditação sobre o mal

O mal germina sempre que se acredite no exaurimento do humano. Mais do que do exaurimento, trata-se de uma desistência. O mal é um ver, mas é um ver superiormente menor. O bem é um ver impossível, mas é uma impossibilidade superiormente determinante. O mal é uma árvore velha que resiste à intempérie. O bem cresce melhor à sombra do mal.

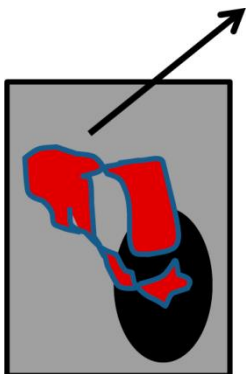
A vida é uma sedução. O bem e o mal existem perto desta sedução. O bem e o mal não são opostos. São, sim, um só caminho que se traça entre estações sobrepostas. O bem não é o contrário do mal; é, sim, uma derradeira folhagem.

O bem é sensível à tentação do sorriso. O mal é sensível à tentação do sorriso. A diferença reside nisto: o bem morre vezes sem conta nas mandíbulas da indiferença. O mal morre apenas uma vez, mas é um morrer sem fim. O mal é exigente: exige que o bem se revele e se exponha. O mal é mestre da camuflagem. Descobriu há muito que o sol pode esconder um longo inverno na palavra e granizo no olhar. O mal é um mestre: à semelhança de outros mestres, a sua mestria é, ora impaciente, ora exigente. Ama o erro como a lei ama o escravo. O mal é fiel à sua praga feliz.

O bem é a diferença exposta e amada.

Um «tu» é o jardim mais diferenciado à face da terra.

A sua estação é infinda.



### **89. Contando histórias na Torre de Babel. Algumas reflexões em torno do poder específico da narrativa em conversa com vizinhos na Torre de Babel.**

“Literature is a combinatorial game that pursues the possibilities implicit in its own material, independent of the personality of the poet, but it is a game that at a certain point is invested with an unexpected meaning, a meaning that is not patent on the linguistic plane on which we were working but has slipped in from another level, activating something that on that second level is of great concern to the author or his society. The literature machine can perform all the permutations possible on a given material, but the poetic result will be the particular effect of one of these permutations on a man endowed with a consciousness and an unconscious, that is an empirical and historical man. It will be the shock that occurs only if the writing machine is surrounded by the hidden ghosts of the individual and of his society.” (Italo Calvino, “Cybernetics and Ghosts”, in *The Uses of Literature*, Harcourt Brace and Company, p. 22.)

“Quem sabe como é raro na poesia popular (e não popular) construir um sonho sem se refugiar na evasão, apreciará estes extremos de uma autoconsciência que não rejeita a invenção de um destino, esta força de realidade que explode totalmente em fantasia. Melhor lição, poética e moral, não poderiam dar-nos os contos de fadas”. (Italo Calvino, *Fábulas e Contos*, vol. I, trad. José Colaço Barreiros, Teorema, pp. 42-43.)

“O escritor apenas tem de escutar, com muita atenção e de coração livre, aquilo que lhe dizem, fazer a pergunta seguinte e a que se segue”. (V. S. Naipaul, *Para além da crença, Digressões islâmicas entre povos convertidos*, trad. Alexandre Emílio, Dom Quixote, p. 12.)

- Por que se contam histórias? Porque há a mentira que trai o mundo e mutila o tempo. (E se o mundo pudesse ter mais histórias do que

mentiras?) **Como é que se explica que, na narrativa, o intervalo epistemológico entre a verdade e a mentira tende a ser de distância nula?**

- Continua significativo hoje em dia o papel da narrativa no arquivo vivo que integra a memória do mundo, o *corpus* extático do *como se*, a partitura do implausível (que, contudo, *não* mente).
- Perto da narrativa, vislumbra-se o universo da crença. A crença é, porém, *mais* e, em simultâneo, *menos* do que a fé porquanto a fé, enraizada na história da nossa espécie e, agora, na nossa bárbara contemporaneidade, alardeia verdades maioritariamente ao serviço do desumano. No nosso entender, a *fé* tende, até, a contrariar as premissas da *crença* de que aqui se trata. As verdades da *fé* tendem a ser verdades sem pontes, estradas que não se bifurcam, águas que não desembocam nos estuários imaginosos do ser. São, por conseguinte, verdades que amiúde pavimentam desertos e esmagam corpos. Porquê? A *fé*, em tempos bárbaros (e todos os nossos tempos têm sido bárbaros), pertence ao universo do medo. Perante a vida – essa tentação total – a *fé* amiúde recua e condena (ainda que saibamos que a vida exige precisamente uma educação pela sedução). Dizemos «não» a essa *fé*, então, porque essa *fé* se politizou e esqueceu o humano. Abeirando-se do medo e da ignorância, essa *fé* politizada, fundada no medo e no ódio, livra-se à demagogia espontânea da consciência fechada. Conhecemos a progénie infeliz deste casal: o fanatismo e a violência que apregoam a destruição de um «tu» (que é como quem diz: a destruição dos caminhos que levam ao auto-conhecimento). Obrigam a habitar o terreno menor do monólogo em detrimento da presença libertadora do *outro*. Quer a palavra mesquinhamente politizada e armada nas ágoras da Torre, quer a palavra da *fé* educada no e pelo medo, incompatibilizam-se com a nossa efectiva realidade babélica: tornam os nossos sentidos confusos e as nossas verdades tirânicas.
- Em contrapartida, quem conta histórias traça um caminho que vai para lá destes escolhos. Navega para lá do medo (porque o narrador, pela mão da narrativa, já o conheceu e percebeu muito em relação a ele até poder desenfitejar-lhe o fascínio). Conhece ainda outros significados para as palavras, ou, antes, para os caminhos possíveis que existem entre elas.
- Eis duas premissas em relação à narrativa: 1) a narrativa promove o reencantamento do mundo; e 2) o encanto de que se trata neste contexto não se aparenta com um estado de delírio mas, sim, com

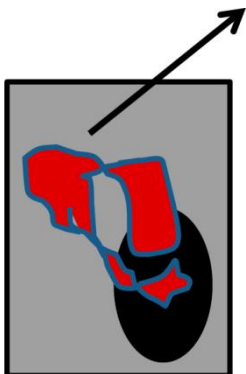
uma compreensão maior. O acto de compreender significa *imaginar-mo-nos* a voar onde antes se caminhava só (ou melhor, onde antes se tinha apenas a ilusão de andar); significa *escutarmos* quando antes o ouvido se saciava com as verdades reproduzidas ou com as certezas surdas; significa *vermos* o *outro* onde antes se temiam as paisagens alheias. **(Às vezes, uma história é a nossa única via de resgate possível.)**

- Uma narrativa estrutura o tempo ao modo da cúpula que engravida o espaço, alicerçando-se num futuro (ao qual faltaremos). *Mas, repare-se, somos invocados pelo futuro na mesma.* A narrativa restaura uma ponte de confiança entre a palavra, o ser e o tempo onde antes havia tacanhez e desconfiança. A narrativa abre-nos a uma relação intensificada com o nosso ser e o cosmos, *entre o nosso ser e o nosso lugar no cosmos.* (A partir da janela do nosso andar na Torre de Babel, olhamos para a totalidade do mundo. O nosso olhar torna-nos viajantes sedentários, seres movidos pela vulnerabilidade que, contudo, nos funda. Esta vulnerabilidade não é nem empírica, nem científica: pertence, sim, à beleza de uma filosofia concreta, i.e., à visão de um ser determinado e, ao mesmo tempo, inclassificável.)
- A narrativa consola a nossa consciência de finitude ao desconvocar o medo que reside no animal humano. A narrativa ama descobrir a continuidade na descontinuidade, a vida na despedida, a candura num mundo céptico e asséptico.
- A narrativa faz o mundo esquecer momentaneamente a sua cronologia linear (por sua vez, tributária de uma compreensão falsa do tempo). *O mundo é uma teia, e nós somos uma mente em movimento.* A narrativa não diz a verdade, nem a converte em arma, nem a prescreve; a narrativa prefere a regra à lei, a memória à fórmula, a comunidade à hierarquia, o livro do Génesis ao do Apocalipse.
- Afinal, a verdade é uma narrativa mal contada. A verdade ocorre num dia demasiado curto para conter todas as horas da imaginação sadia e livre. A consciência humana é peregrina: não cabe num período de sete dias, nem de nove meses, nem tão-pouco de cem anos.
- Um coração *crente* e, em simultâneo, laico, epistemologicamente cândido e também reflexivo, terreno e, sobretudo, esperançoso alimenta o olhar de criaturas bípedes como nós, participantes na criação contínua do mundo.
- A narrativa é o livro sagrado de uma mente atenta.

## Epílogo

“A metáfora mais famosa na obra de Galileu – e que encerra em si o fulcro da nova filosofia – é a do livro da Natureza escrito em linguagem matemática”. (Italo Calvino, “O livro da Natureza em Galileu”, in *Porquê Ler os Clássicos?*”, trad. José Colaço Barreiros, Teorema, p. 81.)

“A obsessão [*hantise*] que coloca Jorge Semprún, saído de Buchenwald, perante a alternativa: ou viver ao preço de esquecer, ou recordar-se, escrever, narrar, mas ser impedido de viver, porque a morte passada seria o verdadeiro real e a vida um sonho, uma ilusão. É preciso levar a sério esta alternativa não retórica, vivida.” (Paul Ricœur, *Vivo até à morte, seguido de Fragmentos*, trad. Hugo Barros, Gonçalo Marcelo, Edições 70, p. 46.)



**90. Um breve diálogo entre docente e alunos numa sub-cave da Torre de Babel**

“Walls”

«With no considerations, no pity, no shame,  
they’ve built walls around me, thick and high.

And now I sit here feeling helpless.

I can’t think of anything else; this fate gnaws my mind –  
because I had so much to do outside.

When they were building the walls, how could I not have noticed!

But I never heard the builders, not a sound.

Imperceptibly they’ve closed me off from the outside world».

(C. P. Cavafy, *Collected Poems*, trad. Edmund Keeley, Philip Sherrard, Chato & Windus, 1998, p. 3.)

– O teste que elaborei para hoje segue o modelo de escolha múltipla. Os monitores passarão agora a distribuir o enunciado entre vocês. Atenção: sentem-se com dois lugares vazios entre cada um de vocês, sem livros de consulta e com os vossos bilhetes de identidade à vista. Qualquer quebra destas regras levará à anulação imediata do teste do respectivo aluno. Ninguém fale com ninguém. É imperativo que preencham os quadradinhos de modo meticuloso. Tenham em conta que, no caso de preencherem mal um quadradinho, isto é, fora do espaço exacto dos quadradinhos, a resposta ficará logo anulada. Os testes, uma vez feitos, devem ser entregues, mas só a partir do fim do período mínimo de tempo estipulado para tal. A correcção será efectuada logo a seguir segundo o template já patente no programa informático concebido para tal. Daí, a necessidade de preencherem escrupulosamente os quadradinhos.

– *Professor, desculpe, mas é possível guardar ou discutir consigo o enunciado depois do teste, ou numa aula futura? Ou ver os testes depois de corrigidos?*

– *Não. A resposta, ou está certa, ou está errada. O programa informático está lá para ver rápida e eficazmente essa questão. Se o aluno não estudou, ou se não estudou bem, o teste está lá para confirmar a falta de preparação do aluno. A culpa é do aluno se receber uma má nota.*

Assim, em lugar da beleza da compreensão, vivida através da partilha e exploração do raciocínio dos alunos em conjunto com o docente, eis o vazio da comunicação; em lugar da valorização indispensável do erro na construção do saber, das ideias, da compreensão e da cultura no seu todo, eis a grotesca incultura pedagógica deste admirável mundo novo do século XXI, i.e., o desumano a operar ao nível do relacionamento humano (um «eu» a dominar um «tu»); o inumano a operar ao nível da lógica institucional que calendariza a inteligência, dogmatiza a consciência, intimida o diálogo, instaura a dependência da consciência e, por fim, programa na pessoa um estado de *meríssima* funcionalidade. (O *inumano* produz um contra-senso, i.e., um «eu» inexistente, por sua vez, inserido numa ordem social que funciona sem apelo e, plausivelmente, sem fim porque, como *sistema*, não se encontra sediado – i.e., não nasceu e não teve origem – numa consciência aberta à realidade inter-subjectiva de (nenhum) outro ser humano. Daí que o inumano tenda a mutilar a comunidade humana. Como sistema sem rosto e sem apelo, existe para veicular a excisão social e simbólica da pessoa humana da sua própria comunidade histórica.

Ora um mundo desprovido da pessoa como horizonte ulterior, valor supremo e recriador do mundo devido ao facto de ela se encontrar agora transformada em mero reprodutor do sistema existente – desse mesmo sistema que lhe nega autonomia reflexiva e activa – é um mundo fundamentalmente sem «eu» e sem «tu». O mundo que funciona sem o «eu» e sem o «tu» é facilmente entregue ao terror peristáltico do *shopping center* global.

O inferno contemporâneo é, portanto, radicalmente funcional. De tão funcional, torna-se a pessoa uma eventual superfluidade. Para o sistema em questão, o ser humano estorva; a pessoa representa um dispêndio; a consciência encerra uma liberdade incómoda.

Nascemos doravante excedentários.

Ser é agora desaparecer.

## Epílogo

“O[ctavio ]. P[az]. – (...) Diria que este programa, este projecto histórico (e é por isso que não creio que seja uma criação, uma ruptura radical) se enraíza no passado e que a sua primeira exigência é recuperar, recriar, a noção de pessoa ou, se quiser, de indivíduo.

C[ornelius]. C[astoriadis]. – Sim, absolutamente.

O[ctavio]. P[az]. – E digo também que, nesta noção de pessoa, há desde sempre de maneira implícita, a noção do outro; e que, por conseguinte, o segundo dado que devemos citar é a noção de fraternidade, uma fraternidade que não se funda na ideia de que somos filhos de Deus, mas na consciência de que somos produtos da natureza, do universo. Penso também que um tal projecto tem de entrar em linha de conta com muitas outras coisas – das quais não poderemos falar agora – por exemplo, o problema puramente quantitativo: o número, essa dificuldade das sociedades modernas. Os nossos ouvintes são uma massa.” (Cornelius Castoriadis, *Diálogo, seguido de Post-Scriptum sobre a Insignificância*, trad. Miguel Serras Pereira, Fim de Século, 2004, p. 36.)

“*Either* the State for ever, crushing individual and local life, taking over in all fields of human activity, bringing with it its wars and its domestic struggles for power, its palace revolutions which only replace one tyrant by another, and inevitably at the end of this development there is ... death!

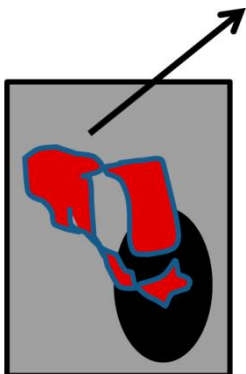
*Or* the destruction of States, and new life starting again in thousands of centers on the principle of the lively initiative of the individual and groups and that of free agreement.

The choice lies with you!”

(Peter Kropotkin, *The State: Its Historic Role*, Section X, 1896, disponível *on-line* no Marxist Internet Archive:

<https://www.marxists.org/reference/archive/kropotkin-peter/1896/state/ch10.htm>





## 91. Em torno da miséria pedagógica do século XXI

Porquê a tentação da tirania?

Porquê a tentação de servir a tirania?

Porquê a justificação da crueldade?

Porquê a política da coerção sorridente?

Porquê a penúria material imposta?

Porquê a penúria imaterial imposta?

Porquê o desprezo da humanização paciente e exigente?

Porquê a Torre de Babel do inumano?

Porquê a escolha do desumano sobre a disponibilidade?

Porquê uma pedagogia sádica e indiferente?

Porquê a reprodução do *mesmo* (que reproduz a penúria)?

Porquê uma pedagogia que ensina *para* o fanatismo da resposta?

Porquê a doutrinação dos jovens?

Porquê a Escola-Penitenciária?

Porquê o abafar da imaginação peregrina (progenitora da diferença)?

Porquê a impermeabilidade do ego e a imobilidade do sentir?

Porquê a *ignorância voluntária* mascarada de certeza?

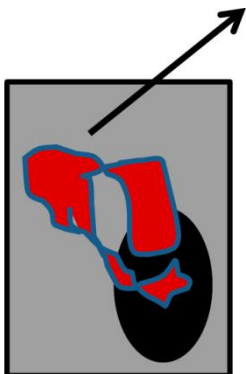
Porquê a raiva de existir perante o prodígio de ser?

Porquê a ilha quando há arquipélago?

Porquê não haver o ser autêntico (o *ser mais*) a resistir ao nada em expansão?

## Epílogo

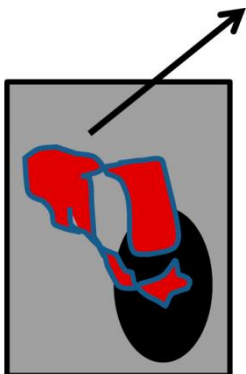
“O[ctavio]. P[az]. – (...) Um neurobiólogo que eu admiro, Edelman, disse uma coisa que considero extremamente importante. Para ele, a espécie humana (e, em particular, o espírito humano) é um momento de evolução geral; e acrescentava que não podemos falar do sistema dos neurónios, do sistema nervoso, como se fosse idêntico em todos os indivíduos: é diferente em cada indivíduo. Por conseguinte, é muito difícil formularmos leis susceptíveis de generalização, se, ao mesmo tempo, reconhecermos, como é necessário que façamos (...), que cada indivíduo é um ser único. Isto significa que até mesmo a ciência moderna mais materialista, digamos: a biologia, admite que cada pessoa é única, excepcional. E eu penso que toda a política, todo o pensamento político novo, deverá assentar no reconhecimento do facto de a pessoa – cada pessoa – ser única”. (Cornelius Castoriadis, *Diálogo, seguido de Post-Scriptum sobre a Insignificância*, trad. Miguel Serras Pereira, Fim de Século, 2004, p. 30.)



**92. Às vezes o ser é um horizonte andante e a mente torna-se então leve e transparente. Elogio da Torre de Babel portátil levada na algibeira do ser.**

*para a Denise*

As I walk toward life, life walks toward me.



### 93. An ode against confinement in response to an ode to concrete

“Ode to Concrete”

«You’ll outlast me, good old concrete,  
as I’ve outlasted, it seems, some men  
who had taken me, too, for a kind of street,  
citing color of eyes, or mien.

So I praise your inanimate, porous looks  
not out of envy but as the next  
of kin – less durable, plagued with loose  
joints, though still grateful to the architects.

I applaud your humble – to be exact,  
meaningless – origins, roar and screech,  
fully matched, however, by the abstract  
destination, beyond my reach.

It’s not that nothing begets its kind  
but that the future prefers to court  
a date that’s resolutely blind  
and wrapped in a petrified long skirt».

(Iosif Brodskii, *Paisagem com inundaç o*, edição bilingue, introd. e trad. Carlos Leite,  
Cotovia, 2001, p. 208.)

#### Ode to Misshapen Life

You have been told what to do.  
You have been told what to think.  
You have been told what to imagine.  
You have been told what to desire.

So you do what you've been told.  
 So you think what you've been told.  
 So you imagine what you've been told.  
 So you desire what you've been told.

Next you'll say that what they've told you is good (or else).  
 Next you'll say that what they've thought for you is good (or else).  
 Next you'll say that what they've imagined for you is good (or else).  
 Next you'll say that what they've desired for you is good (or else).

But here are our questions: how was the body crushed under a  
 blue-swept sky?  
 Why does the mind yet love the improbability of knowing?  
 What does it mean to be and not be in a world of paths?  
 When did we become lowly excrement in a world of flies?

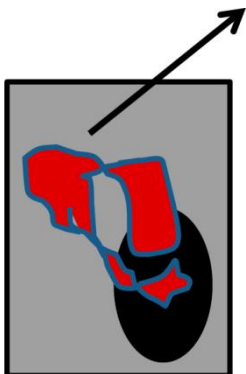
When will the embodied mind respond with lucid wrath to pain?

## Epílogo

“Prepara-se a negação do próprio conceito de fenômeno cultural. Os seus constituintes: conceitos como autonomia, espontaneidade, crítica, sofrem cassação. Autonomia: porque o sujeito, em vez de tomar decisões conscientes, integra-se, por obrigação e gosto, no preexistente; porque o espírito, que segundo a ideia tradicional da cultura deve criar a sua própria lei, experimenta a todo o instante a sua impotência perante as exigências avassaladoras do mero Ser. A espontaneidade retrai-se; porque o planeamento da totalidade subordina a emoção individual, pré-determina-a, rebaixa-a ao estatuto de aparência e deixa de tolerar aquele jogo de forças do qual se espera uma nova e livre totalidade. A crítica acaba por extinguir-se, uma vez que no decurso dessa actuação, modelo crescentemente inspirador da esfera cultural, o espírito crítico causa entraves como areia na engrenagem”. (Theodor W. Adorno, *Sobre a indústria da cultura*, org. e prefácio António Sousa Ribeiro, trad. Manuel Resende, Maria Antónia Amarante, José Miranda Justo, Aires Graça e Claudina Coelho, Angelus Novus, 2003, p. 124.)

“The one who writes a poem writes it above all because verse writing is an extraordinary accelerator of consciousness, of thinking,  
 of comprehending the universe.”

(Josef Brodsky, “Uncommon Visage” [a sua Lição Nobel de Literatura, 1987], in *On Grief and Reason: Essays*, Penguin; também disponível on-line: [http://www.nobelprize.org/nobel\\_prizes/literature/laureates/1987/brodsky-lecture.html](http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/literature/laureates/1987/brodsky-lecture.html))



#### 94. A brief thesis against tyrants and thought thieves

«Ah, abram-me outra realidade!  
Quero ter, como Blake, a contiguidade dos anjos  
E ter visões por almoço.  
Quero encontrar as fadas na rua!  
Quero desimaginar-me d'este mundo feito com garras,  
D'esta civilização feita com pregos.  
Quero viver, como uma bandeira á briza,  
Symbolo de qualquer coisa no alto de uma coisa qualquer!

Depois encerrem-me onde queiram.  
Meu coração verdadeiro continuará velando  
Panno brazonado a sphynxes,  
No alto do mastro das visões  
Os quatro ventos do Mysterio.  
O Norte – o que todos querem.  
O Sul – o que todos desejam  
O Este – de onde tudo vem  
O Oeste – aonde tudo finda  
– Os quatro ventos do mystico ar da civilização  
– Os quatro modos de não ter razão, e de entender o mundo»  
(Álvaro de Campos, *Livro de Versos*, Teresa Rita Lopes, ed. crítica., Editorial Estampa,  
1997, p. 261.)

«A eternidade está enamorada dos produtos do tempo. A abelha laboriosa  
não tem tempo para a dor. ///A exuberância é Beleza». (William Blake,  
“Provérbios do Inferno”, in *A união do céu e do inferno*, trad. João Ferreira Duarte,  
Relógio D'Água, 1991, pp. 25, 30.)

Ah! tout ce qui s'est agité là de démente et de sottise, des imaginations folles, des pratiques de basse police, des mœurs d'inquisition et de tyrannie, le bon plaisir de quelques galonnés mettant leurs bottes sur la nation, lui rentrant dans la gorge son cri de vérité et de justice, sous le prétexte menteur et sacrilège de la raison d'État! Et c'est un crime encore que de s'être appuyé sur la presse immonde, que de s'être laissé défendre par toute la fripouille de Paris, de sorte que voilà la fripouille qui triomphe insolemment, dans la défaite du droit et de la simple probité. C'est un crime d'avoir accusé de troubler la France ceux qui la veulent généreuse, à la tête des nations libres et justes, lorsqu'on ourdit soi-même l'impudent complot d'imposer l'erreur, devant le monde entier. C'est un crime d'égarer l'opinion, d'utiliser pour une besogne de mort cette opinion qu'on a pervertie jusqu'à la faire délirer. C'est un crime d'empoisonner les petits et les humbles, d'exaspérer les passions de réaction et d'intolérance, en s'abritant derrière l'odieux antisémitisme, dont la grande France libérale des droits de l'homme mourra, si elle n'en est pas guérie. C'est un crime que d'exploiter le patriotisme pour des œuvres de haine, et c'est un crime, enfin, que de faire du sabre le dieu moderne, lorsque toute la science humaine est au travail pour l'œuvre prochaine de vérité et de justice. Cette vérité, cette justice, que nous avons si passionnément voulues, quelle détresse à les voir ainsi souffletées, plus méconnues et plus obscurcies!» (Émile Zola, *J'accuse* (Carta aberta dirigida ao Presidente da República Francesa, Félix Faure, no jornal *L'Aurore*, 13 Janeiro 1898], Mille et Une Nuits, [1898] 2004, pp. 24-25.)

### **To: Tyrants of Today, Usurpers of Natural Abundance, Thought Thieves and Herders of Slaves**

We are not interested in being Icarus's family left to dwell in your ruined halls, your maze of galleries, sewers and empty hearths. We will not melt from heliacal nearness, or fly away in fear, or fall into Bruegel's post-Promethean sea. We reject the prison for us you call freedom; you will not bury us in gutted myth. Do not engrave us on your coins and memory.

*Our amnesia will outlast your monuments.*

We choose Plato's address for us: the cave. We're here because this harsh palace is our species' home. So don't sell us your idea of bravery, enlightenment, or progress. We refuse the agoras of predators. (You always have fresh blood on your hands.) Your words wear helmets and your thoughts are knives. Where you walk, you leave behind you broken bone, the opposite of life, an expanding *nothinging*.

*Look and listen. We're not budging; we are accusing.*

Here, in Plato's cave, mind deciphers shadows. (Yes, our epistemologies are weak and ultimately false – we know next to nothing – and *mind and world weave not into a single cloth*, though we're indebted to the likes of Erato, Melpomene and Clio.) Here we seek *the transitive vision of art and inquiry within our lacunary circumstance, imaginary fullness within discontinuous being, an unbroken agency within exilic sentience*.

So we stand, as impermanent as moths, amongst our neighbors' shadows and our own, between these moving murals and the sky in our unabated hearts.

*You are nightfall, the other side of good. You leave us cold.*

Heed this: we have things to do, and you are not invited.

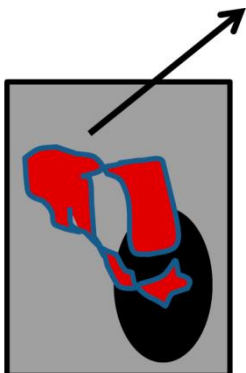
## Epílogo

“Myth turns into enlightenment, and nature into mere objectivity. Men pay for the increase of their power with alienation from that over which they exercise their power. Enlightenment behaves toward things as a dictator toward men. He knows them in so far as he can manipulate them.” (In: Brian O'Connor, ed., *The Adorno Reader*, Blackwell, 2000, p. 161.)

[Adorno escreve em torno da obra de ficção, *Admirável Mundo Novo*, de Aldous Huxley, publicada em 1932]: “The novel, a fantasy of the future with a rudimentary plot, endeavours to comprehend the shocks through the disenchanted world, to heighten this principle to absurdity, and to derive the idea of human dignity from the comprehension of inhumanity. The point of departure seems to be the perception of the universal similarity of everything mass-produced, things as well as human beings. Schopenhauer's metaphor of nature as a manufactured article is taken literally. Teeming herds of twins are prepared in test tubes: a nightmare of endless doubles like that which the most recent phase of capitalism has spawned into everyday life, from regulated smiles, the grace instilled by charm schools, to the standardized consciousness of millions which revolve in the grooves cut by the communications industry. The here and now of spontaneous experience, long eroded, is stripped of its power; men are no longer merely purchasers of the concerns' mass-produced consumption goods but rather appear themselves to be the deindividualized products of the corporations' absolute power. To the panicked eye, observations that resist assimilation petrify into allegories of catastrophe; it sees through the illusion of the harmlessness of everyday life. For it, the model's commercial smile becomes what it is, the contorted grin of the victim.” (Theodor W. Adorno, *Prisms*, trad. Samuel e Sherry Weber, The MIT Press, 1997, p. 98.)



“Imagina tu uns homens numa morada subterrânea em forma de caverna, cuja entrada, aberta à luz, se estende em toda a longitude da caverna; eles encontram-se aí desde a infância, as pernas e os pescoços algemados, de tal modo que não conseguem mover-se nem ver mais do que o que está na sua frente, porque as cadeias os impedem e virar a cabeça, a luz de uma fogueira ateadada ao longo, numa elevação, brilha atrás deles; entre o fogo e os cativos há um caminho elevado; ao longo deste caminho imagina um pequeno muro, semelhante aos tabiques que os manipuladores de bonifrates colocam entre eles e os espectadores, e por cima dos quais eles demonstram os seus sortilégios”. (Platão, *A alegoria da caverna*, (*Livro VII da República*), trad. Pinharanda Gomes, Ésquilo, 2002, pp. 25-26.)



**95. Um colóquio fictício entre vários escritores em torno do humano, o desumano, o monstro, o inumano e o vindouro. Comunidade, identidade, memória, a técnica e a pólis na Torre de Babel. Um *post* teórico-prático.**

«As alegrias fecundam. As dores dão à luz.

////////////////////////////////////

A cisterna contém; a fonte inunda.

Um só pensamento enche a imensidade».

(William Blake [1757-1827], *A união do céu e do inferno*, trad. João Ferreira Duarte, 1991, Relógio D'Água, p. 27.)

“Tecnocracia e democracia são antitéticas: se o protagonista da sociedade industrial é o especialista, impossível que venha a ser o cidadão qualquer. A democracia sustenta-se sobre a hipótese de que todos podem decidir a respeito de tudo. A tecnocracia, ao contrário, pretende que sejam convocados para decidir apenas aqueles poucos que detêm conhecimentos específicos.”

“Na sua *Filosofia da história* (...), Hegel definiu a história como um ‘imenso matadouro’. Podemos desmenti-lo? Em nenhum país do mundo o método democrático pode perdurar sem tornar-se um costume. Mas pode tornar-se um costume sem o reconhecimento da irmandade que une todos os homens num destino comum? Um reconhecimento ainda mais necessário hoje, quando nos tornamos a cada dia mais conscientes deste destino comum e deveríamos, por aquele pequeno facho de razão que clareia nosso caminho, agir de modo conseqüente”. (Norberto Bobbio [1909-2004], *O futuro da democracia*, trad. Marco Aurélio Nogueira, São Paulo: Paz e Terra, [1984] 2004, pp. 46, 52.)

**Álvaro de Campos (1890-1933, datas atribuídas por Fernando Pessoa, com poemas “póstumos” escritos até 1935 e atribuídos ou atribuíveis a este heterónimo-engenheiro naval) escreve no seu “Ultimatum” (publicado em 1917, no primeiro e único número da revista *Portugal Futurista*): <<http://arquivopessoa.net/textos/456>>:**

Os estímulos da sensibilidade aumentam em progressão geométrica; a própria sensibilidade apenas em progressão aritmética.

Compreende-se a importância desta lei. A sensibilidade – tomada aqui no mais amplo dos seus sentidos possíveis – é a fonte de toda a criação civilizada. Mas essa criação só pode dar-se completamente quando essa sensibilidade esteja adaptada ao meio em que funciona; na proporção da adaptação da sensibilidade ao meio está a grandeza e a força da obra resultante.

Ora a sensibilidade, embora varie um pouco pela influência insistente do meio actual, é, nas suas linhas gerais, constante, e determinada no mesmo indivíduo desde a sua nascença, função do temperamento que a hereditariedade lhe infixou. A sensibilidade, portanto, progride por gerações.

As criações da civilização, que constituem o «meio» da sensibilidade, são a cultura, o progresso científico, a alteração nas condições políticas (dando à expressão um sentido completo); ora estes ó e sobretudo o progresso cultural e científico, uma vez começado – progridem não por obra de gerações, mas pela interacção e sobreposição da obra de indivíduos, e, embora lentamente a princípio, breve progridem ao ponto de tomarem proporções em que, de geração a geração, centenas de alterações se dão nestes novos estímulos da sensibilidade, ao passo que a sensibilidade deu; ao mesmo tempo, só um avanço, que é o de uma geração, porque o pai não transmite ao filho senão uma pequena parte das qualidades adquiridas.

Temos, pois, que a uma certa altura da civilização há de haver uma desadaptação da sensibilidade ao meio, que consiste dos seus estímulos – uma falência portanto. Dá-se isso na nossa época, cuja incapacidade de criar grandes valores deriva dessa desadaptação.

A desadaptação não foi grande no primeiro período da nossa civilização, da Renascença ao século XVIII, em que os estímulos da

sensibilidade eram sobretudo de ordem cultural, porque esses estímulos, por sua própria natureza, eram de progresso lento, e atingiam a princípio apenas as camadas superiores da sociedade.

Acentuou-se a desadaptação no segundo período, que parte da Revolução para o século XIX, e em que os estímulos são já sobretudo políticos, onde a progressão é facilmente maior e o alcance do estímulo muito mais vasto. Cresceu a desadaptação vertiginosamente no período desde meados do século XIX à nossa época, em que o estímulo, sendo as criações da ciência, produz já uma rapidez de desenvolvimento que deixa atrás os progressos da sensibilidade, e, nas aplicações práticas da ciência, atinge toda a sociedade. Assim se chega à enorme desproporção entre o termo presente da progressão geométrica dos estímulos da sensibilidade e o termo correspondente da progressão aritmética da própria sensibilidade.

Daí a desadaptação, a incapacidade criativa da nossa época. Temos, portanto, um dilema: ou morte da civilização, ou adaptação artificial, visto que a natural, a instintiva faliu.

Antes de abordar aspectos do manifesto futurista de Campos, cita-se o historiador da arte e teórico cultural Aby Warburg (1866-1929), que escreve o seguinte nas suas “*Memories of a Journey Through the Pueblo Region*” (apontamentos para a sua conferência Kreuzlingen em torno do ritual da serpente proferida em 1923):

The point of departure is this: I see man as an animal that handles and manipulates and whose activity consists in putting together and taking apart. That is how he loses his organic ego-feeling, specifically because the hand allows him to take hold of material things that have no nerve apparatus, since they are inorganic, but that, despite this, extend his ego inorganically. That is the tragic aspect of man, who, in handling and manipulating things, steps beyond his organic bounds.

The fall of Adam consisted, first, of the ingestion of the apple, which brought a foreign body into him with incalculable effects; and, second – and certainly to the same degree – of the fact that with the hoe, which he had to use to work the earth, he underwent a tragic extension, because this tool did not essentially correspond to him. The tragic aspect of man, as one who eats and manipulates, is a chapter in the tragedy of humanity. (...)

Man can therefore extend his own delimited contours through manipulating and carrying things. He does not receive any direct life feeling from what he grasps or carries. This is nothing new to him, since by nature there are already parts of him that belong to him that have no sensation when they are removed – nails and hair, for example – even though they grow before his eyes. Just as in a normal state he has no feeling for his own organs. From what we call an organ, then, he receives only slight signals of its presence, and every day he experiences the fact that he possesses only a very meager system of signals for processes that belong to nature. He finds himself in his body like a telephone girl during a storm or under artillery fire. Man never possesses the right to say that his vital feeling coincides (through a constantly present system of signals) with the entire delimited sphere of alterations taking place in his personality. (Aby Warburg, “Memories of a Journey through the Pueblo Region,” in Philippe-Alain Michaud, *Aby Warburg and the Image of Motion*, pref. Georges Didi-Huberman, trad. Sophie Hawks, Zone Books, 2004, pp. 312-313.)

Não foi tão-só a tentação da edénica maçã, foi outrossim a tentação da *technê* que desencadeou a nossa natureza agónica, i.e., o *agon* que opera entre, por um lado, a memória que se transmite e funda a temporalidade geracional e, por outro, a desmemória da pura operatividade técnica, bem como entre a hereditariedade das formas e dos conteúdos na base da cultura de uma comunidade humana e a história da invenção e disseminação dos artefactos. O ser humano vive a velocidades diferentes e, às tantas, incompatíveis, i.e., a aritmética e a geométrica, segundo Campos futurista – processos temporais e axiológicos distintos – que operam na sociedade moderna abordada por Campos no seu *Manifesto*. Será um futuro em que o ser humano deixa de estruturar a sua consciência em função das suas reminiscências dos apeadeiros e estações, dos ciclos e intempéries da vida inter-subjectiva, uma vida afinada pela história da sua coexistência agónica com os outros? Ora o ser humano pertence e, em simultâneo, não pertence à Natureza: no vazio de comunicação directa entre ele e Ela (i.e., uma comunicação desimpedida, sem linguagem interposta, realizada à flor dos seus átomos pensantes sem ruído dicionarístico, sem tradução necessária), o ser humano optou por ser artífice (i.e., intérprete e tradutor, usufruidor e manipulador, legatário e intruso na Natureza que o alberga). Assim, o ser humano pertence a uma espécie que faz do mundo um artefacto, que faz com que o mundo natural se avizinha mais de um processo evolucionário forjado segundo a lógica do desejo do que a de uma *struggle for life*; i.e., segundo uma dialéctica cultural mais de acordo com o eixo coerção/eman-

cipação do que o de genes egoístas e o darwiniano *descent with mutation*. Não significa isto tudo que o ser humano deseja orientar a vida segundo uma paixão mais de idealidade e risco do que de imobilidade *memética* e identidades fixas?

Warburg atribui a tragicidade da nossa condição ao facto de manipularmos e interagirmos com o mundo num estado de exílio, i.e., fora dos limites internos do nosso “ego-feeling”. Assim, já não pode haver uma continuidade identitária entre nós e o mundo que manipulamos e redimensionamos em função das nossas necessidades e desígnios como criaturas que andam e passeiam, procuram e recolhem, se perdem e se reencontram e se perdem novamente. Esta tragicidade não constitui um factor accidental ou aleatório: é-nos intrínseca. Seremos sempre, ao modo da telefonista (evocada por Warburg) inundada de chamadas vindas do exterior em momentos de intempérie (seja uma tempestade natural ou uma guerra de origem humana), sendo uma metáfora abrangente para aquilo que se passa fora e, ao mesmo tempo, dentro de nós a toda a hora. Daí, seremos sempre criaturas não coincidentes consigo próprias porquanto, na “extensão” do nosso “ego-feeling” para além dos contornos do nosso corpo, deixamos de possuir uma consciência una. A “telefonista” evocada por Warburg, já em plena crise de excesso de *in-put* vindo do exterior – já que lhe é impossível responder a todos os sinais que recebe, i.e., as chamadas telefónicas feitas por um grande número de seres em pânico – vê-se confrontada com a iminência de entrar em fase de curto-circuito. Nós, à semelhança da infeliz telefonista, deixamos de conseguir mediar todos os sinais provenientes do mundo (que a cisão do nosso ser em “ego-feeling” subjectivo e o *ego-splitting* ocorrido na casa dividida que caracteriza a nossa consciência encarnada, destinada doravante a cumprir o seu destino na história das suas objectivações alienantes e subjectivação para sempre incompleta). Assim entendido, o mundo extrínseco ao nosso “ego-feeling”, com que interagimos continuamente, como mentes encarnadas, atribuindo às coisas – de que esse mundo é pródigo – novos trajectos de existência, fruto de uma objectivação oriunda dos nossos desejos e necessidades, mascara concomitantemente – na actividade que nos exige – a perda radical do nosso antigo “ego-feeling” uno. Entramos, ao modo da telefonista, em fase de curto-circuito, inundados pelas solicitações e estímulos, actividades e processos que vêm preencher o vácuo deixado pelo “ego-feeling” agora irrevogavelmente perdido. Por conseguinte, o mundo torna-se-nos o lugar onde entramos num estado de alienação “trágica”, por definição, irremediável. A tragicidade reside na não-coincidência entre nós e o mundo, na consciência una impossível e na nossa imbricação num mundo que vem substituir a antiga casa para sempre perdida; um mundo que, por definição, não nos conhece, nem nos reconhece.

O poema atribuído por Pessoa ao heterónimo Álvaro de Campos, “Ode Marítima” – publicada no segundo – e último – número da revista *Orpheu* a chegar ao público, assinala, porventura, o único estado humano capaz de superar este *agon* identitário do ser humano, i.e., *o sujeito humano metamorfoseado sob o feitiço parcial da arte*. No caso da ode pessoana, o estado poético afirma-se por via da explosão da identidade orgânica do heterónimo, a sua fusão dionisiaca com o mundo existente, daí unindo a consciência extática à memória inorgânica do mundo numa espécie de orgia metálico-mecânico-orgânica. Testemunhamos nos versos desta ode a momentânea eliminação dos trajectos objectivados, onde o ser humano se aliena em relação ao “ego-feeling”, referidos por Warburg. Campos escreve, numa passagem extensa que é um hino apoteótico aos piratas, que representam, para o engenheiro naval, verdadeiros emissários-saqueadores do Uno, do Transcendente e do Divino:

Não era só ser a hora e os barcos e as ondas,  
Não era só ser vossas almas, vossos corpos, vossa fúria,  
vossa posse,  
Não era só ser concretamente vosso acto abstracto de orgia,  
Não era só ser isto que eu queria ser – era mais do que isto,  
o Deus-isto!  
Era preciso ser Deus, o Deus dum culto ao contrário,  
Um deus monstruoso e satânico, um Deus dum pantheísmo  
de sangue,  
Para poder encher toda a medida da minha fúria imaginativa,  
Para poder nunca esgotar os meus desejos de identidade  
Com o cada, e o tudo, e o mais-que-tudo das vossas vitórias!  
(Álvaro de Campos, *Livro de Versos*, ed. crítica Teresa Rita Lopes,  
Estampa, 1997, p. 116.)

Todavia, no final da ode aqui em foco, o estado de unicidade perdida e totalidade alienada fatalmente regressa. A tragicidade a que se refere Warburg manifesta-se plausivelmente nos versos quase finais:

Parte, deixa-me, torna-te  
Primeiro o navio a meio do rio, destacado e nítido,  
Depois o navio a caminho da barra, pequeno e preto,  
Depois ponto vago no horizonte (ó minha angustia!),  
Ponto cada vez mais vago no horizonte...  
Nada depois, e só eu e a minha tristeza. (*Idem*, p. 126.)

Eis, consequentemente, patente nos versos de Campos, uma manifestação de um destino que revela menos a superação da tragicidade humana do que a sua elisão momentânea e fugaz, uma elisão que serve, todavia,

para realçar novamente a cisão incurável no interior de um ser que migra continuamente – para a sua sobrevivência, sem dúvida, na sua condição de mente encarnada – para fora de si próprio, quer física, quer simbolicamente. O ser humano é esse ser-mendigo, qual Ulisses de novo no reino de Ítaca, à porta das suas origens, agora irreconhecível e envelhecido, a inventar estratégias para reaver o que lhe resta da sua amada identidade de outrora.

### Artífices e artefactos

O artefacto é uma realidade tanto de criação como de negação. O artefacto reinventa um mundo que, sabemo-lo agora, à luz do pensamento de Warburg, se arrisca a ser, em última instância, *sem mundo*, i.e., um mundo onde a comunidade humana não resista aos fenómenos do inumano e do desumano. Pergunta-se então: o futuro de um Portugal futurista será um mundo *sem mundo* e, às tantas, *sem futuro* ou, antes, haverá nesse futuro uma comunidade que nos aguarde para lá do nosso multissecular feitiço colectivo (na esteira de processos de alienação interior e exterior) e da sempre renovada tentação – de que a história está repleta – i.e., a tentação da Distopia?

O *inumano* não reconhece a memória, reduzindo-a a uma funcionalidade abstracta, sem mediação racional possível. Por exemplo, Jürgen Habermas escreve a respeito da tradução problemática entre a técnica e a comunidade humana:

[O] problema de como é possível a tradução do saber tecnicamente utilizável para a consciência prática do mundo social da vida. (...) [O] problema de como se pode hoje efectuar a reflexão sobre a conexão, ainda espontânea, entre progresso técnico e mundo social da vida, e submetê-la aos controlos de uma discussão racional. (Jürgen Habermas, “Progresso técnico e mundo social da vida”, in *Técnica e ciência como «ideologia»*, trad. Jorge Machado Dias, Edições 70, [1968] 1987, p. 96.)

É neste intervalo entre a técnica e o mundo social que o vazio de comunicação se tem vincado de modo cada vez notário, levando à implantação de um sistema institucional cuja racionalidade, ostensivamente fora de crítica, orienta e dirige um ser, i.e., o indivíduo funcional. Este indivíduo de tipo funcional representa verosimilmente, dentre o vasto repertório de subjectivações ao dispor da humanidade à face da Terra hoje em dia, a personalidade-tipo predominante. Habermas escreve em torno do processo de dominação ao serviço do universo dito funcional:



Novo é, pelo contrário, um estado evolutivo das forças produtivas que torna permanente a expansão dos subsistemas de acção racional teleológica e que, deste modo, impugna a forma que as culturas superiores têm de legitimar a dominação mediante interpretações cosmológicas do mundo. Estas imagens do mundo, míticas, religiosas e metafísicas obedecem à lógica dos contextos da interacção. Proporcionam uma resposta à convivência social e à história da vida de cada indivíduo. Os seus temas são a justiça e a liberdade, o poder e a opressão, a felicidade e a satisfação, a miséria e a morte. As suas categorias são a vitória e a derrota, o amor e o ódio, a redenção e a condenação. (...)

O capitalismo define-se por um modo de produção que não só põe, mas também resolve este problema. Oferece uma legitimação da dominação que já não desce do céu da tradição cultural, mas que surge da base do trabalho social. (...)

A superioridade do modo de produção capitalista sobre os anteriores funda-se nas duas coisas seguintes: na instauração de um mecanismo económico que garante a longo prazo a ampliação dos subsistemas da acção racional teleológica, e na criação de uma legitimação económica sob a qual o sistema de dominação pode adaptar-se às novas exigências de racionalidade desses subsistemas progressivos. Max Weber concebe esse processo de adaptação como «racionalização (...)». (Idem., pp. 63-65.)

Eis a criatividade humana ao serviço de um processo de legitimação da sua própria dominação por “subsistemas” que, de ampliação racionalizante progressiva, não vêm, porém, de encontro à pessoa na sua totalidade multidimensional, mas, sim, efectua uma adaptação – no plano teleológico – do ser humano ao universo produtivo cujos interesses são, em última instância, alheios aos do indivíduo dominado. Esta adaptação do *telos* humano a objectivos económicos (e interesses privados no sistema capitalista) pode considerar-se uma conquista da modernidade das mais consequentes.

Mas eis que despontam então o *desumano* e o *inumano*, i.e., a elisão da relação eu-tu da totalidade de interacções disponíveis no *agon* social; uma reduzida capacidade comunicativa (para lá da funcionalidade produtiva) orientada doravante de acordo com uma crescente racionalização ao serviço do regime económico dominante; o descentramento ou mesmo repúdio do «eu» e do «tu» como os constituintes essenciais da comunicação humana; o descultivo do intervalo eu-tu, intervalo esse que

permite o desenfeitiçar das hierarquias no imaginário individual e colectivo ao mesmo tempo que afina as lições de vida formuladas e partilhadas entre todos, em particular, no tocante ao estado de penúria material e/ou imaterial imposta; a perda da ponte libertadora existente *entre a solidão do eu e a sociedade no tu*; a perda da presença dinâmica e inclusiva de uma comunidade de destinos e vulnerabilidades.

Há um Álvaro de Campos que é poeta futurista. Há igualmente um Álvaro de Campos que é engenheiro naval. Por último, há um Campos que navega entre a técnica e o “mundo social da vida”: os textos a ele atribuídos registam a natureza problemática deste navegar com vista a uma nova síntese cultural.

Incumbe-nos seguir os passos do heterónimo a fim de detectarmos, conjuntamente com ele, as rotas possíveis que nos levem à apreensão do ser humano de veras futuro.

**Mary Shelley (1797-1851) escreve o seguinte no seu romance *Frankenstein, or, The Modern Prometheus*:**

The summer months passed while I was thus engaged heart and soul, in one pursuit. It was a most beautiful season; never did the fields bestow a more plentiful harvest, or the vines yield a more luxuriant vintage: but my eyes were insensible to the charms of nature. And the same feelings which made me neglect the scenes around me caused me also to forget those friends who were so many miles absent, and whom I had not seen for so long a time. I knew my silence disquieted them; and I well remembered the words of my father. ‘I know that while you are pleased with yourself, you will think of us with affection, and we shall hear regularly from you. (... .)’

I knew well therefore what would be my father’s feelings; but I could not tear my thoughts from my employment, loathsome in itself, but which had taken an irresistible hold of my imagination. I wished, as it were, to procrastinate all that related to my feelings of affection until the great objet, which swallowed up every habit of my nature, should be completed.

I then thought that my father would be unjust if he ascribed my neglect to vice, or faultiness on my part; but I am now convinced that he was justified in conceiving that I should not be altogether free from blame. A human being in perfection ought always to preserve a calm and peaceful mind, and never to allow passion or a transitory desire to disturb his tranquility, I

do not think that the pursuit of knowledge is an exception to this rule. If the study to which you apply yourself has a tendency to weaken your affections, and to destroy your taste for those simple pleasures in which no alloy can possibly mix, then that study is certainly unlawful, that is to say, not befitting the human mind. (Mary [Wollstonecraft] Shelley, *Frankenstein, or, The Modern Prometheus, The 1818 version*, ed. D. L. Macdonald e Kathleen Scherf, Broadview Press, 1999, p. 83.)

Eis um exemplo oriundo da ficção do *agon* que opera entre a comunidade humana e o projecto biotecnológico *avant la lettre* de 1818; entre a comunidade humana e a *technê*; entre o mundo como *comunidade* e o mundo como *laboratório*. Com o laboratório, advém a possível dissolução de uma memória familiar, sanguínea, comum. Com esta dissolução, ocorre plausivelmente a cisão do sujeito, a fragmentação psicológica, o abandono ou, até, repúdio dos afectos estruturantes da pessoa: a *Bildung* sadia das subjectividades. Vislumbra-se uma história de crise identitária no *no man's land* da inteligência técnica (recorde-se o confronto final entre Frankenstein e o monstro no Pólo Norte – território inóspito e inabitável –, onde Shelley coloca este par cujo destino congeminado é alvo de condenação nesta narrativa cautelar). Como será então a próxima comunidade humana? O que é que tomará o lugar da comunidade actual? Haverá de futuro uma nova genealogia de desejo cuja origem esteja, não na repressão e na neurose (enraizadas na história *pregressa* do indivíduo, de acordo com a nomenclatura médico-psiquiátrica) mas, antes, nos cenários vindouros onde o apetitivo e o aquisitivo se satisfarão num mesmo instante de saciedade imediata e perfeita? Será o futuro, ou melhor o *futuro futuro* (pois tratar-se-á de um futuro cuja natureza será fundamentalmente diferente da nossa ideia actual relativamente aos contornos daquele futuro, cujo eixo enunciatório tem oscilado até agora entre o utópico e o distópico), menos um tempo histórico, menos um território conceptual e ainda menos um território material do que, por exemplo, o engodo de uma (miragem de) fruição abundante, a criação de um holograma global de plenitude virtual? (Vê-se nestas afirmações o quão difícil é abandonar o eixo utópico-distópico, aqui simplesmente, e ainda, alvo de nova configuração.)

**Primeira conjectura:**

Eis, portanto, a imagem de um *futuro futuro* que operaria ao modo de um afrodisíaco permanente. Abrangeria criaturas que teriam a trans-materialidade dos fatos hápticos, a trans-presença dos hologramas e a trans-intimidade da comunicação virtual. Trata-se, porventura, de um futuro liberto da sua tarefa tradicional de tempo redentor (a redimir o mal que tem sido – desde o seu reconhecimento na serpente edénica – reflexo do estado de imaturidade cognitiva e ética da humanidade). Tem sido assim a nossa história: a realização imperfeita do nosso longamente ensaiado projecto de emancipação. Eis-nos a realizar-nos possivelmente – nesse futuro *futuro* – num puro estar imediato e extático.

Tratar-se-á, porventura, de uma síntese dos heterónimos pessoanos Álvaro de Campos e Alberto Caeiro, i.e., o marinheiro e o guardador, o engenheiro angustiado e o libertador, o *êxtase* do viajante metafísico e o mestre da presença consumada, um caso de *íntase* pós-metafísico (perdoe-se-me o neologismo).

**Segunda conjectura:**

Assim, o futuro seria porventura o derradeiro e definitivo museu: ainda um lugar de culto das musas que nos seduzem e conduzem se bem que, nesse caso, com novos meios, novas artes e novos instrumentos. O futuro seria um museu aberto de artefactos de que seríamos nós os inventores e a própria encarnação, o espectador e o acervo, o espelho e o laboratório, o produtor e o produto. Os museus erguer-se-iam, portanto, por cima do cemitério das utopias e distopias que caracterizavam o *agon* de uma história human então definitivamente revoluta. O museu do futuro seria um lugar de descontinuidades, de mutações tecnicamente assistidas e encontros imateriais. O museu do futuro seria o *site* das identidades e dos corpos reconfigurados. Esse museu não apareceria em roteiros ou mapas materiais, nem teria horário de visita, por ser simplesmente o *site* do regresso do tempo a si mesmo: seria então a casa do ser e o acervo dos nossos trajectos em simultânea e instantânea multiplicidade convergente.

**Apostila às duas conjecturas:**

Álvaro de Campos: segundo excerto do seu manifesto futurista “Ultimatum” (patente *on-line*: <http://arquivopessoa.net/textos/456>):

2. – Abolição do preconceito da individualidade. – É outra ficção teológica – a de que a alma de cada um é una e indivisível. A ciência ensina, ao contrário, que cada um de nós é um agrupamento de psiquismos subsidiários, uma síntese malfeita de almas celulares. Para o auto-sentimento cristão, o homem mais perfeito é o mais coerente consigo próprio; para o homem de ciência, o mais perfeito é o mais incoerente consigo próprio,

Resultados:

(a) Em política: A abolição de toda a convicção que dure mais que um estado de espírito, o desaparecimento total de toda a fixidez de opiniões e de modos-de-ver; desaparecimento portanto de todas as instituições que se apoiem no facto de qualquer «opinião pública» poder durar mais de meia-hora. A solução de um problema num dado momento histórico será feita pela coordenação ditatorial (vide parágrafo anterior) dos impulsos do momento dos componentes humanos desse problema, que é uma coisa puramente subjectiva, é claro. Abolição total do passado e do futuro como elementos com que se conte, ou em que se pense, nas soluções políticas. Quebra inteira de todas as continuidades.

(b) Em arte: Abolição do dogma da individualidade artística. O maior artista será o que menos se definir, e o que escrever em mais géneros com mais contradições e dissemelhanças. Nenhum artista deverá ter só uma personalidade. Deverá ter várias, organizando cada uma por reunião concretizada de estados de alma semelhantes, dissipando assim a ficção grosseira de que é uno e indivisível.

(c) Em filosofia: Abolição total da Verdade como conceito filosófico, mesmo relativo ou subjectivo. Redução da filosofia à arte de ter teorias interessantes sobre o «Universo». O maior filósofo aquele artista do pensamento, ou antes da «arte abstracta» (nome futuro da filosofia) que mais teorias coordenadas, não relacionadas entre si, tiver sobre a «Existência».

O futuro seria outrossim aquele estado de consciência em virtude da qual se construiriam as novas narrativas do desejo. Será que, no tal mundo futuro, persistiria o intervalo entre o mundo que *já cá está* e o mundo ainda por imaginar? Vaticinando agora com o risco de todos os vaticínios (religiosos ou laicos), o *futuro futuro* seria plausivelmente um mundo sem mundo, sem luto e, ostensivamente, *sem futuro*.

**Jürgen Habermas escreve:**

A investigação em embriões e o diagnóstico de pré-implantação exaltam os ânimos, antes de mais, por exemplificarem um perigo associado à perspectiva da ‘criação de seres humanos’. Ao perder a contingência característica da fusão de duas sequências de cromossomas, a relação entre as gerações perde igualmente a naturalidade que até aqui fazia parte desse trivial pano de fundo que é a auto-compreensão ética da nossa espécie. Se renunciarmos a uma ‘moralização’ da natureza humana, é possível que assistamos à emergência de uma densa cadeia intergeracional de actos que se estenda, linear e verticalmente, pela rede contemporânea de interações. Apesar de, como demonstrou Gadamer, a história efetual das tradições culturais e dos processos de formação se desenrolar num *medium* de perguntas e respostas, os programas genéticos não dariam às gerações vindouras oportunidade de se pronunciar. Se os habituarmos a dispor arbitrariamente da vida humana, reduzindo-a a objecto da biotecnologia, a nossa autocompreensão normativa não pode ficar incólume. (Jürgen Habermas, *O futuro da natureza humana, A caminho de uma eugenia liberal?*, trad. Maria Benedita Bettencourt, 2006, Almedina, p. 116.)

O psiquismo fracturado de Frankenstein, conjuntamente com a crise identitária da criatura por ele confeccionada (tratar-se-á de uma criatura monstruosa a sonhar com a sua humanidade negada ou, antes, encarnaria o início de uma espécie de origem laboratorial, um novo Adão fundador de uma linhagem bio-tecnológica de progénie inédita?), deixa prenunciar uma história vindoura marcada pela implausibilidade e pelo sobressalto. Chamar-se-á futuramente este *agon* o lugar do monstro? Nesse futuro, o monstro continuará a ser o alvo de rejeição (recorde-se o destino da criação monstruosa de Frankenstein) ou, antes, transformar-se-á num vizinho nosso a interagir connosco numa coexistência firmada pela proximidade cognitiva e ética, tecnológica e afectiva? O monstro continuará a existir sob o sinal da fatalidade? (Não obstante este sinal fatídico, o monstro não encerrará desde sempre no fundo dessa sua fatalidade a tomada de consciência – de carácter fundamentalmente moral – do mal como elemento inescapável da história, mesmo no caso de se tratar de uma história monstruosa? Não sentirá ele a mesma *tentação da reversibilidade* que nós sentimos, i.e., a superação do mal – que constitui desde sempre a verdadeira monstruosidade – mediante a valorização positiva da sua natureza materialmente implausível ou, melhor, espiritualmente maculada?

Recorde-se que, uma vez iluminada a sua natureza pelo prisma dessa tentação que nos irmana (aos monstros e aos seres humanos), se apercebe consequentemente do *chiaroscuro* conceptual e moral que cerca e tingem todos os destinos injustiçados ou incompreendidos).

Apraz-nos *pensar* o monstro como portador de um *excesso semiótico*, i.e., de fecunda ambiguidade, quer ao nível da imaginação concretizada em discurso, quer ao nível da Natureza concretizada em organismo que o condena ao estatuto de pária. Em contrapartida, essa ambiguidade concretizada em discurso eleva-o ao estatuto de mensageiro: o presságio do regresso de deuses porventura benévolos desejosos de sarar a carne cicatrizada e a mente cindida dessa criatura monstruosamente humana (que, afinal de contas, somos todos nós). *A fatalidade regressa sempre. Porque não, então, o júbilo também?* Apraz-me pensar o monstro como um novo membro da família, i.e., da comunidade humana. (Para tal acontecer, o que teria de mudar irreversivelmente em nós entretanto?) Até que ponto poderíamos partilhar futuramente uma linhagem cultural com o monstro fora dos parâmetros da estrita herança genética? Seríamos participantes de estatuto paritário numa educação afectiva comum? Predominaria outro tipo de ligação inter-subjectiva para além da velha dicotomia humano/animal? Em caso afirmativo, teria plausivelmente de ser uma comunidade cujo legado comum fosse a aprendizagem da responsabilidade, um gosto pela travessia de fronteiras e pela erosão das barreiras, a criação do pensamento autónomo (que fará de nós autodidactas pela vida fora), o cultivo de uma dependência essencial no que respeita ao belo e ao sublime (conceitos, por sua vez, substancialmente alargados) e, por fim, a transmissão de um sentido de missão no tocante à educação de uma consciência liberta o mais possível do medo e do dogma.

O antigo e fictício laboratório de Frankenstein que, de acordo com a narrativa de Mary Shelley, o cientista criou no sótão de uma modesta casa da cidade universitária de Ingolstadt, será, afinal de contas, o berço de todos nós? Frankenstein e a sua progénie (não só o monstro mas igualmente a fêmea monstruosa que o cientista começa a fabricar para logo a destruir num acesso de raiva e terror) serão os nossos antepassados, o *ab initio* mítico e técnico (e não menos real) da nossa linhagem comum vindoura?

**O poeta Iosif Brodskii afirma o seguinte em relação à natureza da escrita poética:**

Beginning a poem, the poet as a rule doesn't know the way it's going to come out, and at times he is very surprised by the way it turns out, since often it turns out better than he expected, often his thought carries further than he reckoned. And that is the moment when the future of language invades the present. (Lição Nobel, 1987)

A pólis e a *technê* (o artefacto político e o artefacto técnico) serão inseparáveis e, em simultâneo, incompatíveis? A arte efectuará, de acordo com as palavras do poeta proferidas em 1987, a abertura do presente a uma realidade que o poema exprime de modo antecipatório. Nesse caso, a arte – para a qual a vida será a sempre renovada *performance* experimental – será um dos artefactos essenciais do mundo (mundo que nos aguarda na sua expectância imaginativo-utópica) porquanto a arte será tanto a espectadora como a geradora da vida doravante sob contínua rasura e revisão: uma arte leve e cicatricial, concreta e imaterial, breve e aberta.

**O poeta Rainer Maria Rilke (1875-1926) escreve numa carta dirigida a um jovem:**

E se orientarmos a nossa vida apenas pelo princípio segundo o qual temos de nos manter fiéis ao que é difícil, então aquilo que agora nos parece muito estranho será aquilo que nos há-de ser mais fiel e familiar. Como é que poderíamos esquecer-nos daqueles mitos antigos que estão na origem de todos os povos; os mitos dos dragões que no momento decisivo se transformam em princesas – talvez todos os dragões da nossa vida sejam princesas que apenas estão à espera de nos ver belos e corajosos. Talvez tudo aquilo que aterroriza agora, seja, em última análise, desamparo que procura a nossa ajuda. (Rainer Maria Rilke e Virgínia Woolf, *Cartas a jovens poetas*, trad. Lino Marques [revista por Manuel Dias] e Ana Mateus [revista por Manuel Alberto], Relógio D'Água, 2003, p. 81.)

A chegada do monstro (i.e., a proximidade dos “dragões” que partilham connosco o mesmo endereço e o mesmo sopro) é, afinal de contas, o momento em que nos apercebemos de que: 1) o processo de humanização é um processo inacabado capaz de metamorfoses múltiplas; 2) o destino humano é, em parte, fruto de uma circunstancialidade que nos condiciona



e, em parte, uma idealidade (i.e., o trabalho da imaginação desenfeitiçada) que nos completa; 3) o monstro é esse ruído ou dissonância que nos confidencia segredos acerca de nós mesmos; e 4) a vida que ainda não concretizámos – a vida que é, contudo, fundamentalmente nossa – chegamos sempre com atraso. Este atraso chama-se igualmente: cultura. Quanto maior for o atraso, maior será a vida que essa cultura está em vias de mediar.

### O monstro como pedagogo

O que é a aprendizagem cultural? Aprendermos a tornar a nossa humanidade criticamente audível, cognitivamente posterior e, simultaneamente, eticamente sobrevivente a tudo o que a prende ao indiferenciado, à mesmicidade (i.e., a ausência do intervalo deliberativo, a negação das micro-utopias que nos emancipam) e ao inautêntico. Trata-se de um processo que as culturas só incompletamente realizam porquanto elas são – num primeiro e duradouro período de tempo – cunhadas pelas primeiras formas de convivência e coexistência com que mitigámos o terror sentido relativamente àquele fundo indiferenciado e enfeitiçador pertencente ao mundo por nós ignoto, um mundo terrífico que, no seu conjunto, condicionou duradouramente a nossa relação com a Natureza (de que somos os legatários ambíguos).

*We can still taste fear in our mouths. We still carry madness in our thoughts. We still believe our neighbors covet our throats, our space and our mates.*

É preciso, por conseguinte, um segundo (um terceiro, um quarto...) estádio de aculturação à luz de uma vontade meta-cultural que seja fruto de uma criação posterior realizada pela comunidade humana. Pese embora nasça no *agon* mortífero constituído de sangue, território e poder, uma cultura que medeia o seu próprio terror almeja a concretização de uma idealidade criticamente construída, *a construção de um saber comum em comum*, a legislação autora de paz. No entanto, a humanidade tem o vício da *continuidade descontínua*. Assim, continuamos a ser criaturas portadoras de manifestas ambiguidades. Com efeito, os nossos antepassados incluem, ora o deus Saturno (que devora os seus próprios filhos), ora o povo revoltoso executado em Madrid pelas forças napoleónicas a 3 de Maio de 1808, ambas as cenas referentes a quadros de Francisco de Goya (1746-1828). *Elaboramos e devoramos a cultura de que somos os pais e os filhos.*

**A respeito da cultura, Terry Eagleton escreve:**

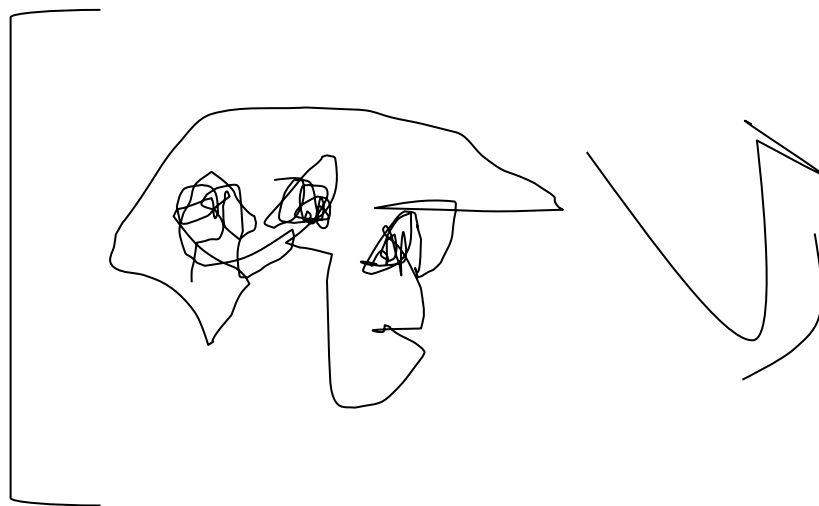
A Natureza não é apenas o Outro da cultura. É também uma espécie de peso morto dentro dela, algo que abre uma fractura interna que atravessa o sujeito humano de uma ponta à outra. Só conseguimos arrancar a cultura à Natureza aproveitando algumas das nossas próprias energias naturais; e, por isso, as culturas não são construídas por meios exclusivamente culturais. Todavia, essas energias dominantes tendem a produzir um ímpeto praticamente imparável que vai muito para além daquilo de que a cultura necessita para sobreviver, um impulso que, em última instância, acabamos por voltar contra nós próprios com igual agressividade. Neste sentido, há sempre algo de autodestrutivo na construção de uma cultura. (Terry Eagleton, “Cultura e natureza” in *A ideia de cultura*, trad. Sofia Rodrigues, Temas e Debates, 2000, p. 142.)

O monstro será, por conseguinte, a memória encarnada das nossas fronteiras que demarcam os territórios em parte sobrepostos da Natureza e da cultura; da animalidade atormentada do ser humano e daquele suplemento semiótico (um sentido excedentário relativamente ao território do bem e do belo) extra-natural (ainda que inerente aos seres sujeitos à humanização) de que o monstro é a consubstanciação ambígua; *da solidão do eu e da sociedade no tu*; da auto-produção contínua do sujeito humano e da reprodução de forças negadoras desse mesmo sujeito no seu nunca resolvido *agon* social.

Para além da circunstancialidade problemática que nos condiciona, sabe-se que uma cultura sem idealidade, sem a práxis das micro-utopias que, por definição, operam fora da reprodução peristáltica do *mesmo* (da mesmidade da lógica da dominação que, por definição, repudia a idealidade – que, repare-se, *não* é sinónimo de idealismo) é uma cultura que, na sua totalidade e na sua lógica interna, guerreia contra si mesma, i.e., contra o intervalo emancipatório, contra a autonomia, contra a vida porquanto tal cultura sem idealidade reflecte um estado de programação administrada do desejo e de diminuição dessa *vibração intencional* que se denomina habitualmente por *ser humano*.

O monstro desempenha, consequentemente, um papel culturalmente muito significativo. O monstro manifesta-se para nos recordar que o excesso existe e persiste na Natureza e que, na cultura, reaparece como suplemento semiótico. Para além disso, a aparição do monstruoso nos intervalos do pensamento e dos corpos (pois o monstro é habitante das

fronteiras e das febres; pertence à ordem das revelações e do desejo) lembra-nos de que a codificação humana do real (um trabalho cultural, por excelência) envolve uma lógica de normatização condicional: padece, portanto, de uma lógica instável porque fundamentalmente incompleta. Assim, o monstro encarna o interlocutor necessário que irrompe no *agon* social: num primeiro tempo, representa o excesso, ora material, ora simbólico. Na verdade, representa o excesso que nos fazia falta até ao momento da sua aparição. Em última instância, manifesta-se para nos lembrar que somos criaturas monstruosamente inacabadas. Na medida em que a consciência humana é insensível à sua própria incompletude, o monstro serve para lhe revelar a sua precariedade inata. (Escolher não ser monstro é uma escolha que nos menoriza; é sinal de uma menoridade conceptual.) O monstro é desmedido, intruso, amiúde grotesco, mas o seu *pathos* releva da beleza da vida que triunfa sobre as perspectivas pequenas e as ciências menores, i.e., a morte que reside nas nossas lógicas truncadas.



*we are homeless but not without a home we are homeless but not without  
a home we are homeless but ot without a home e are homeless bu no  
withou a home we are homeles bu no withou a home we are homele but  
no withou a h me e are h meles bu no w thou a h me we are h meles b no  
withou a home we are we are we are we are we are we are we are w*

## No cruzamento do monstro e a ciência (sem comentário)

**Ambroise Paré** (circa 1510-1590, anatomista, cirurgião nos campos de batalha, inventor de vários instrumentos cirúrgicos):

Do Prefácio:

Monstres sont choses qui apparoissent outre le cours de Nature (et sont le plus souvent signes de quelque malheur à advenir) comme un enfant qui naist avec un seul bras, un autre qui aura deux testes, et autres membres outre l'ordinaire. Prodiges, ce sont choses qui viennent du tout contre Nature, comme une femme qui enfantera un serpent, ou un chien, ou outre chose du tout contre Nature (...).

Chapitre I

*Des causes des monstres*

Les causes des Monstres sont plusieurs.

La premiere est la gloire de Dieu.

La seconde, son ire.

La troisiéme, la trop grande quantité de semence.

La quatriéme, la trop petite quantité.

La cinquiéme, l'imagination.

La sixiéme, l'angustie ou petitesse de la matrice.

La septiéme, l'assiette indecente de la mere, comme, estant grosse, s'est tenue trop longuement assises les cuisses croisées, ou serrées contre le ventre.

La huitiéme, par cheute, ou coups donnés contre le ventre de la mere estante grosse d'enfant.

L neuviéme, par maladies hereditaires, ou accidentales.

La dixiéme, par pourriture ou corruption de la semence.

L'onziéme, par mixtion, ou meslange de semence.

La douziéme, par l'artifice des meschans belistres de l'ostiere.

La treiziéme, par les Demons ou Diables.

(Ambroise Paré, *Des Monstres & Prodiges*, préf. Jean-Luc André d'Asciano, Éditions L'Œil d'Or, 2003, pp. 85-86.)

## Em torno dos monstros

No poema “Demogorgon”, Álvaro de Campos invoca esta divindade mitológica de etimologia incerta e história milenar, recorrente na literatura ocidental, desde Statius (*Thebaid*), Bocácio (*Genealogia Deorum gentilium*, 1472) e Christopher Marlowe (*The Tragical History of Doctor Faustus*, publicado *circa* 1604) até John Milton (*Paradise Lost*, 1667, 1674), Voltaire (“Songe de Platon”, 1756), Herman Melville (*Moby Dick; Or, The Whale*, 1851), Percy Bysshe Shelley (*Prometheus Unbound*, 1820) e o heterónimo pessoano. Associa-se-lhe o estatuto de demónio supremo do mundo subterrâneo (na demonologia e mitologia de origem pagã, místico-judaica e gnóstico-cristã), simbolizando ou relacionado variavelmente, conforme o autor, com o caos e o terror, com o demiurgo e o príncipe da noite e, mais recentemente, conotações políticas (reflexo do ideário da Revolução Francesa) no drama lírico de Shelley e, no poema de Campos, reflexos metafísicos porquanto a formação técnica deste heterónimo não o prepara senão para ficar aquém do *maelstrom* metafísico face ao qual não encontra catarse. O engenheiro naval – gnóstico *malgré lui* – debate-se com a proximidade opressiva da realidade *mais-que-empírica* que, contudo, permeia até subverter o sossego falso suscitado pela aceitação da realidade dita quotidiana (que, entendida segundo a investigação especulativa dos poetas e dos filósofos gnósticos, é pura ilusoriedade, uma ilusoriedade produtora de um estado de adormecimento cultural colectivo, uma colectividade que se encontra, por sua vez, presa a uma hermenêutica cega da vida, cujos representantes seguem, na maioria dos casos, uma epistemologia ao serviço de inverdades dogmatizadas).

Debatendo-se entre a ciência empírica e a especulação metafísica, entre a operatividade positivista e a mitologia gnóstica – todas elas verdadeiras simbólicas e conceptualmente inadequadas a respeito de uma modernidade caracterizada por profundas fracturas epistemológicas – o engenheiro e o peregrino de nome Álvaro de Campos, perante a ostensiva insuperabilidade do seu conflito, sujeita-se, angustiado, a um mundo sem superação ou fuga possível, i.e., um universo que, em última instância, não lhe oferece nenhuma guarida, nenhum sossego, nenhuma libertação final. Resta-lhe um estado de terror antecipatório (apesar da sua recusa de descortinar o real oculto por trás do véu da realidade quotidiana). Atinge-o, mesmo na sua recusa exaltada, a premonição da proximidade do monstruosamente extra-humano que o real inexoravelmente encerra. Oprime-o a incapacidade de soletrar o caos em linguagem reconhecivelmente humana. Como pode, afinal de contas, uma criatura finita comunicar o que, por definição, o transcende? Contudo, o mártir (=testemunha,

segundo a etimologia grega) moderno de nome Campos, quer como engenheiro, quer como peregrino, manifesta, na subjectivação ambígua que Pessoa lhe atribui, sintomas de contágio pelo real que, ora permeia, ora aterroriza a sua finita consciência humana.

### **Campos escreve:**

Na rua cheia de sol vago ha casas paradas e gente que anda.  
Uma tristeza cheia de pavor esfria-me.  
Presinto um acontecimento do lado de lá das fronteiras e dos movimentos.

Não, não, isso não!  
Tudo menos saber o que é o Mysterio!  
Superfície do Universo, ó Pálpebras Descidas,  
Não vos ergaes nunca!  
O olhar da Verdade Final não deve poder supportar-se!

Deixae-me viver sem saber nada, e morrer sem ir saber nada!  
A razão de haver ser, a razão de haver seres, de haver tudo,  
Deve trazer uma loucura maior que os espaços  
Entre as almas e entre as estrellas.

Não, não, a verdade não! Deixae-me estas casas e esta gente...  
Assim mesmo, sem mais nada, estas casas e esta gente...  
Que bafo horrível e frio me toca em olhos fechados?  
Não os quero abrir de viver! Ó Verdade, esquece-te de mim!  
(Álvaro de Campos, *Livro de Versos*, ed. crítica Teresa Rita Lopes, Estampa, 1997, p. 244.)

O monstro é um emissário do real (transcendente, negado, esquecido, suprimido) que, *em nosso detrimento*, ficou (de) fora. No entanto, a chegada do monstro – como criatura fronteira – faz descortinar o mundo como sendo o cenário de uma ilusoriedade congénita (pois a consciência humana é incapaz de abranger o que toscamente chama de real) e que só a ficção (outra manifestação daquilo que constitui a natureza e a acção do *excesso semiótico* à face da Terra) consegue vocacionar verdadeiramente para o real.

Os heterónimos de Pessoa são, à semelhança dos monstros, emissários de um real cuja origem reside nos escombros das nossas ilusões fragmentadas.

**Três pensadores: o filósofo Gilbert Hottois (n. 1946), que se debruça sobre questões de ética, filosofia da linguagem e tecnociência, autor de duas obras de ficção científica, tendo escrito também um ensaio intitulado “La technoscience: entre technophobie et technophilie”, Jacques Rancière (n. 1940) e Charles Darwin (1809-1882).**

### **Primeira leitura: Gilbert Hottois**

Les idées de la postmodernité techno-symbolique ouvrent l’avenir infiniment, multiplient l’espérance, entretiennent l’esprit d’aventure, de création, d’exploration, d’évolution et d’émerveillement. Hors d’elles, seul un futur d’anéantissement physique à moyen ou long terme se profile encore pour l’espèce humaine. Avec elles, ce risque d’annihilation pure et simple n’est pas écarté, mais il cesse d’être le destin fatal sur lequel débouchent aujourd’hui concrètement les imaginaires métaphysiques et théologiques traditionnels qui ne reconnaissent à l’humanité qu’une transcendance symbolique. Mais la postmodernité doit être réellement post-moderne, c’est-à-dire se construire sur la base assurée d’une traduction dans les faits de l’essentiel des idéaux modernes, dont l’humanité reste aujourd’hui encore bien éloignée. La postmodernité introduit, en outre, un souci de mémoire et de préservation des passés dont nous héritons: passé des formes de vie ou biodiversité, passé des cultures symboliques ou logo-diversité, passé des techniques aussi ou techno-diversité. La Modernité n’entretenait pas un tel souci; elle visait au contraire davantage la table rase du passé historique en vue d’une construction rationnelle de l’avenir. Le postmoderne se place sous le signe de la richesse du divers contre la monomanie rationnelle de la Modernité. La postmodernité doit encore viser la diminution de la souffrance, pas seulement celle des humains comme le voulait déjà la Modernité, mais celle de tous les vivants. Il faut que la souffrance cesse d’être l’un des principaux laboratoires du futur, de la transcendance et de la création. Mais ce que la postmodernité ne peut pas être, c’est un espace chaotique où le plus fort finirait par dominer, seul, en détruisant toutes les altérités qui cherchent à s’affirmer pour elles-mêmes. Un monde de cette sorte ne s’enrichit pas, il s’appauvrit au contraire. C’est ce risque constant de la violence misérable que la référence continuée aux idéaux rationnels de la Modernité

doit sans cesse rappeler aux individus et aux sociétés de l'univers postmoderne. Mais cette référence elle-même ne peut jamais devenir la légitimation de la domination d'une raison déterminée qu'une histoire aurait placée en position de force.

(<<http://download2.cerimes.fr/canalu/documents/utls/download/pdf/190100.pdf>>)

Neste excerto do ensaio supracitado, Hottois assinala tópicos fundamentais para a imaginação pós-moderna: nomeadamente, o da diversidade biológica, cultural e técnica – uma totalidade cujos pressupostos pretendem não privilegiar uma lógica de força, i.e., de dominação, de identidade única, de história hegemónica ou de razão que exclua a sua própria alteridade interna. Os seus pressupostos promovem, portanto, uma abordagem plural à inteligibilidade do mundo. Hottois afirma: “Le postmoderne se place sous le signe de la richesse du divers contre la monomanie rationnelle de la Modernité”. Com efeito, é este elemento do “divers”, do diverso, da diferença, que permite criar novas trajetórias técnico-simbólicas no que respeita à obra inédita do futuro. A pós-modernidade talvez reflecta um estágio de compreensão emergente relativamente à nossa fragilidade inata como artífices. Em simultâneo, configura as lições positivas que essa mesma fragilidade nos transmite. A pós-modernidade comportaria, nesse caso, um programa de reorientação das grandes narrativas da modernidade, agora consideradas, no que se refere a algumas das suas linhas mestras, caducas e, às tantas, alheias à realidade assumidamente diferenciada da condição humana.

## **Segunda leitura: Jacques Rancière**

Os intervalos são criados quando os indivíduos e as colectividades renegociam os modos de ajustarem o seu tempo próprio às divisões e aos ritmos da dominação e, antes de mais, claro está, à temporalidade do trabalho – e da sua ausência –, às formas de aceleração e de desaceleração, de colectivização ou de individualização do trabalho ditadas pelo sistema. (...)

Em vez de procurar sempre uma forma privilegiada do presente que encerre o sentido do desenvolvimento global, é preferível estudar a multiplicidade das linhas de subjectivação e das formas de ruptura produzidas por essa quantidade de intervalos. (Jacques Rancière, “O tempo da emancipação já passou?”, in *A República por vir, Arte, política e pensamento para o século XXI*, tradução da conferência citada Vanessa Brito, Fundação Calouste Gulbenkian, 2011, pp. 90, 92.)



O filósofo francês refere “a multiplicidade das linhas de subjectivação” que produzem “ruptura[s]” nos muros do “sistema”, i.e., na estrutura institucional e ideológica que determina e domina a relação dos indivíduos com o mundo. O “intervalo” é a margem de manobra ao alcance dos indivíduos: o seu território de indeterminação aberta à reescrita, à refração conceptual, enfim, à elaboração de novas narrativas emancipatórias.

O mundo tem guião, mas, ao contrário de ser fixo, o mundo é um guião sempre em busca de novos autores.

### Terceira leitura: Charles Darwin

Charles Darwin afirma na secção intitulada “My Several Publications” patente no volume *Autobiographies*: “My *Descent of Man* was published in Feb. 1871. As soon as I had become, in the year of 1837 or 1838, convinced that the species were mutable productions, I could not avoid the belief that man must come under the same law.” (Charles Darwin, *Autobiographies*, eds. Michael Neve and Sharon Messenger, Penguin, 2002, p. 79).

Assim, somos uma espécie de artífices cujos artefactos incluem a técnica, a história, o futuro, o corpo cada vez mais bio-tecnologicamente híbrido e as ideias a que a imaginação (a primeira técnica da espécie) dá luz. A nossa espécie, considerada como fundamentalmente criadora das suas circunstâncias e da sua identidade, tem, como modelo supremo, a evolução natural. Darwin afirma, neste excerto, que somos uma espécie de “mutable productions”. Nesse caso, sendo nós também produções do processo evolutivo do cosmos, tal processo é, por sua vez, o artífice supremo, anterior no tempo e no espaço à evolução tecnicamente assistida e realizada pela nossa espécie. *Somos, por conseguinte, tanto produções como produtores*. A nossa história é tanto natural como produzida. A nossa técnica alicerça-se num universo em movimento desde o comportamento da sua complexidade atómica até às trajectórias sem fim das metáforas, até à invenção dos saberes que tanto pertencem à esfera objectiva do mundo como à auto-criação de um ser-andaime, um ser plural, um ser cujo artefacto-mor é precisamente a sua própria humanidade.

Reunidos sob esta perspectiva, Hottois, Rancière e Darwin assinalam de modo variável ainda que aparentado aspectos da história da nossa espécie: uma história de auto-consciência crítica, de tarefas prolongadas de auto-apreensão, de processos de auto-apreensão que, no fundo, são inseparáveis de um acto de auto-fabricação que tanto desestabiliza como transforma o mundo.

Daí, o papel preponderante que desempenham o risco e a responsabilidade no seio da comunidade humana em vigor hoje em dia.

**A jeito de conclusão: o poeta Iosif Brodskii (1940-1996) e a sua Lição Nobel (1987):** <[http://www.nobelprize.org/nobel\\_prizes/literature/laureates/1987/brodsky-lecture.html](http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/literature/laureates/1987/brodsky-lecture.html)>

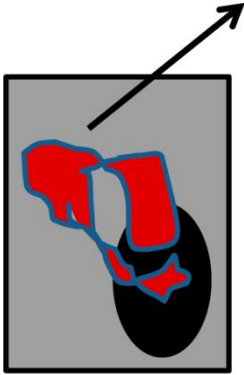
One who writes a poem, however, writes it not because he courts fame with posterity, although often he hopes that a poem will outlive him, at least briefly. One who writes a poem writes it because the language prompts, or simply dictates, the next line. Beginning a poem, the poet as a rule doesn't know the way it's going to come out, and at times he is very surprised by the way it turns out, since often it turns out better than he expected, often his thought carries further than he reckoned. And that is the moment when the future of language invades the present.

There are, as we know, three modes of cognition: analytical, intuitive, and the mode that was known to the Biblical prophets, revelation. What distinguishes poetry from other forms of literature is that it uses all three of them at once (gravitating primarily toward the second and the third). For all three of them are given in the language; and there are times when, by means of a single word, a single rhyme, the writer of a poem manages to find himself where no one has ever been before him, perhaps than he himself would have wished for. The one who writes a poem writes it above all because verse writing is an extraordinary accelerator of conscience, of thinking, of comprehending the universe. Having experienced this acceleration once, one is no longer capable of abandoning the chance to repeat this experience; one falls into dependency on this process, the way others fall into dependency on drugs or on alcohol. One who finds himself in this sort of dependency on language is, I guess, what they call a poet.

O poeta Brodskii realiza um acto sedutor de pensamento nesta passagem extraída da sua Lição Nobel. Por um lado, aborda a escrita, i.e., aquele compromisso radical do ser humano com a linguagem que é o poetar, que, segundo Brodskii, funciona ao modo de um acelerador da consciência, um acelerador que detecta, dismantela e desenfeita. À semelhança de um ácido cáustico, a escrita também dissolve, expõe e revela. Trata-se, afinal de contas, de dois tipos de destruição: 1) a *destruição amorosa* que apreende a caducidade das formas e dos conteúdos

patentes na comunidade humana, acelera o seu decaimento sob o ímpeto do pensamento, anunciando deste modo a sua superação ulterior, um encadeamento de reacções internas que põem em movimento as identidades, os destinos e os significados, e 2) a *destruição* que engendra o desumano, cuja genealogia se aparenta com o medo, o ódio e a indiferença, levando, por seu turno, ao dogmatismo, ao fanatismo e à violência.

Brodskii cultiva claramente a destruição amorosa, apanágio indelével dos poetas.



## 96. Advice to an orphaned child

*for Bernice Geer*

*We are transitive and transformative beings lodged within a tower of clocks and mirrors. Both the clocks and the mirrors are the projections of clocks and mirrors. They are endless, and our time is brief.*

*To find out what they conceal, you must **move** within them and **imagine** beyond them. Learn to think. Learn to learn. Learn to move within and beyond the **ego-land** of immediate **I-ness**. (You are both more and less than that.)*

*(We are born in sorrow: we must invent our joy.)*

*You have been taught to approach life in a state of insufficiency conditional in turn upon an admission of (internal) deficit. This is a lie. You must love what you call your Self, i.e., you must know yourself, i.e., you are as real as your ability to transform sorrow into joy.*

*The minutes are like bulls: your fear of them will rob you of breath until you sink into exhaustion. However, learn to live a day without betraying yourself. Then the minutes – like mountains – will rescue you from the sea you drown in every day.*

*When will you say your name without shame?*

*The self is a vector of transformation. At the end of transformation, the vector itself will have changed.*

*The task of living is to create continuity of vision despite the discontinuity of meaning (and the illusion of **the real**).*

*The real is not our ulterior home, and life is a vibration on the folds of space-time.*

*Language is a semiotic vibration.*

*A vibration is an outpost at the edge of **nothing-at-all**.*

***Nothing-at-all** is the beginning of a thing and its shadow, which is memory.*

*Language occurs on the outskirts of the senses and the imagination. It is the harnessed howl. It domesticates chaos. It is the garment silence wears.*

*Language relates and excavates, reveals and conceals. It is unstable because we do not see what we see, or hear what we hear, or touch what we touch.*

*To smell and to taste: the mouth and nose are the body's closest neighbors to the earth; they have taken residency in the under-palaces of peristalsis and love, where they are both honored and reviled.*

*The world emerges into language between silence and memory. It bears the biography of sensation both thought and felt.*

*It also bears the history of sensation, now dogmatized, now ravaged by fear and hate.*

*The world endlessly permutes into illusion, disillusion, and breakthroughs.*

*The opposite of a breakthrough is the absence of difference.*

*Sameness belongs to monologue: the empire of negation.*

*Monologue is not solitude.*

*Monologue negates what solitude affirms, i.e., the rootedness of all **you-ness** within consciousness which says "I."*

*Destiny is not a place or a moment; it is the anticipation of a final chord. Death is not the final chord; it is an echo we've heard since birth. When this echo speaks as loud as language, we are alive with destiny.*

*There are no final chords, only a deeper music. This deeper music is mostly silence. Our thoughts, however, are mostly noise.*

*All meaning is necessary and useless.*

*Uselessness is the opposite not of usefulness but of inexhaustibility.*

*Between the story and the plot, which one will you retain? Will it be the revelatory moment or the summary? Will it be the message between the lines or only the lines?*

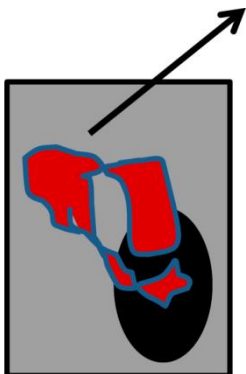
*We best respond to existence when we have the body of messengers, the heart of travellers and the mind of guests.*

*Our fragility is not a curse: it demands an ethics. This ethics should be one of shelter and protection. This ethics must protect us from ourselves. It must also reveal us to ourselves.*

*Good is neighbor to evil; the self harbors their shared tempest. The self with other selves augurs all ends and beginnings.*

*A human being bears gifts and weapons: our shelters are made of shrapnel.*

*Our only hope is to make peace with ourselves, i.e., recall and protect our common vulnerabilities while planting new trees of knowledge.*



**97. O cinema na Torre de Babel (9): *As asas do desejo* (1945) de Wim Wenders (n. 1945): Sobre a melancólica leveza dos anjos e as metamorfoses possíveis.**

“Wenders returned to Germany for his follow up feature to *Paris, Texas*, a foray into the realm of fantasy about angels watching over the citizens of modern-day Berlin. The film, *Wings of Desire* – whose German title, *Der Himmel über Berlin*, has a double meaning in English as “The Sky/Heaven Over Berlin” – reunited Wenders with two of his past collaborators, Bruno Ganz and Peter Handke. Ganz plays the angel Daniel and Otto Sander – another well-established actor, who Ganz had often acted with in the theatre, but never on film – plays his angel friend Cassiel. Both are invisible to all human ‘mortals’ with the curious exception of children. Wenders also cast his editor for *Tokyo-ga*, French Solveig Dommartin (with whom he was also involved in a relationship with), as Marion, a circus acrobat, with whom Daniel falls in love and for whom he decides to relinquish his immortality, taking human form, to gain the ability to feel physical sensation.” (disponível on-line: < <http://sensesofcinema.com/2003/great-directors/wenders/> >)

“Wim Wenders was born in Dusseldorf, Germany, in 1945. While studying as a painter in Paris during the late ‘60s he became “addicted” to movie going and started to write about what he saw. Aside from this visual education, he also credits rock ‘n’ roll as a significant influence on his work; his desire to become a filmmaker was rooted in an urge to put images and music together. He is now known as the auteur of such acclaimed and greatly admired works as *Wings of Desire* (1987), *Paris, Texas* (1984), and *Buena Vista Social Club* (1999). His intense, searching eyes have combed and wandered the streets of cities from Portugal’s Lisbon to America’s Marfa, Texas, and beyond. His two most recent books, *Written in the West* and *Once*, both published this year, offer poetic sketches and photographs from such searches. A great enthusiast of road maps, Wenders makes films that

inspire the same sense of longing and wonder a map can produce. Outside his home in Los Angeles, an old Volkswagen minibus remains parked on a hill, with rocks lodged behind its back wheels. The following interview took place in his California home in February 2001, with his wife, Donata, present.” (disponível on-line: <<http://www.doubletakemagazine.org/int/html/wenders/>>)

Uma cidade pode ser sobrevoada, atravessada, dividida, destruída e, até, visitada por anjos. Contudo, os anjos, nomeadamente, Cassiel e Damiel, que Wenders e o seu co-guionista Peter Handke (romancista, dramaturgo e ativista de origem austríaca, nascido em 1942) concebem para este filme estão e, em simultâneo, não estão na cidade. Observam e escutam o mono-diálogo dos habitantes humanos da cidade; são incapazes, porém, de sentir ou habitar o tempo como realmente é para seres sem asas: um livro de horas quase indecifrável onde devemos, contudo, expiar, bem ou mal, a nossa solidão e a nossa história colectiva.

A cidade de Berlim – entre o símbolo e a fábula, entre a história e o *mysterium* – renasce neste filme como um lugar multi-temporal onde se cruzam, ora as ruas da cidade (que pertencem à história), ora as rotas invisíveis dos anjos (que pertencem à eternidade). Aqui, anjos e berlineses avizinham-se e partilham a cidade sem se verem (com excepção das crianças, essas criaturas que vivem ainda próximas daquele tempo antes do tempo, i.e., aquele tempo de antes da divisão e da história, aquela anterioridade que ainda não precisa de redenção, criaturas que não se recordam de nada a não ser do sabor do açúcar na boca ou do beijo – como uma oração – da mãe, a nossa cabeça poisada na almofada macia e a memória poisada no sorriso também macio de quem nos ama sem obrigação e sem ponteiros.

À semelhança dos anjos que não conhecem as leis físicas (mas que sentem o vazio da sua existência a-gravítica, a-histórica), o filme de Wenders produz vários momentos de leveza melancólica (a que as imagens de aviões, trapézios, escadarias e arranha-céus aludem), momentos, afinal de contas, que permeiam, ora a solidão dos seres humanos, ora o desejo dos anjos, criando um estado comum de incompletude. Numa cena fundamental que decorre na Biblioteca Municipal da cidade de Berlim Ocidental, vemos os leitores sentados neste repositório de palavras, onde os volumes folheados e lidos em silêncio são os portadores da memória humana. Nela, o fugaz cruzamento do velho poeta, de nome Homero (que invoca as musas e uma nova epopeia de paz, ao subir as escadas no interior da Biblioteca, como quem ascende o Monte Parnaso rumo à visão sublime), com o anjo Damiel, é particularmente significativo porquanto o Poeta representa neste filme o mensageiro dos deuses e a voz da humanidade. Os poetas são seres fronteiriços que viajam entre a remota eterni-



dade e o idioma terreno da comunidade humana. Assim, uma biblioteca é, mais do que um arquivo, um santuário; é, mais do que um espaço municipal, um templo. Mais do que uma biblioteca, permite a revelação. Torna-se, portanto, o lugar onde todos os tempos e todos os espaços, todas as solidões e todas as palavras se cruzam, onde a palavra escrita e o tempo humano se reencontram para além da história morta da divisão, para além da guerra transformada em paz fingida, para além da eternidade e da história, i.e., revela a sagacidade do instante revelador, daí transfigurando a história humana num estado de leveza pura. Revela a visão de uma humanidade cujo tempo é transfigurado numa lógica de ascensão sem fim (regida, contudo, pelas leis da gravidade e do tempo). Afinal de contas, a biblioteca – dotada de um significado simbólico denso, que a música e a cenografia dos corpos e dos olhares completam – contém o acervo das metamorfoses já realizadas e ainda por realizar.

Posteriormente a esta visita à Biblioteca, e fruto do encontro entre Damiel e a trapezista Marion – cujos movimentos no ar sem rede por baixo dão mais um exemplo de leveza periclitante – torna-se o ponto de partida para a humanização do anjo e uma história amorosa entre ambos. Em consequência do seu desejo de humanização, Damiel decide metamorfosear-se em cidadão, em berlinense, em ser mortal ávido de experiências e memórias, amor e sensações. Fim da divisão e, porventura, génese de novas divisões.

Os habitantes de Berlim e os poetas ensinam ao anjo Damiel que o terrível peso da história – por exemplo, a da cidade dividida de Berlim – pode, na verdade, ser mais leve que a eternidade. Os poetas ensinam que as cidades – mesmo uma cidade feita de muralhas e guardas – não são sem passagens e caminhos, trajectos e narrativas que transcendem a memória feroz da história e a melancólica impotência do céu.

Eis uma cidade que Wenders transfigura num discreto e terreno hino ao amor, à paz e à história. Uma cidade que encarna uma sempre renovada narrativa de seres que desafiam, mesmo no seu desespero, a lei da gravidade e o silêncio dos anjos.

Portais em torno do filme (1987): <ul style="list-style-type: none"> <li>• <a href="http://www.wim-wenders.com/movies/movies_spec/wingsofdesire/wingsofdesire.htm">http://www.wim-wenders.com/movies/movies_spec/wingsofdesire/wingsofdesire.htm</a></li> <li>• <a href="http://www.imdb.com/title/tt0093191/">http://www.imdb.com/title/tt0093191/</a></li> <li>• <a href="http://www.reverse-angle.com/deutsch/filme/katalog/timeline/ww-1/wingsofdesire/wings-of-desire.htm">http://www.reverse-angle.com/deutsch/filme/katalog/timeline/ww-1/wingsofdesire/wings-of-desire.htm</a></li> <li>• <a href="http://www.necessaryprose.com/wenders.html">http://www.necessaryprose.com/wenders.html</a></li> <li>• <a href="http://www.rogerebert.com/reviews/great-movie-wings-of-desire-1988">http://www.rogerebert.com/reviews/great-movie-wings-of-desire-1988</a></li> <li>• <a href="https://en.wikipedia.org/wiki/Wings_of_Desire">https://en.wikipedia.org/wiki/Wings_of_Desire</a></li> </ul>	Portais em torno do realizador (n. 1945): <ul style="list-style-type: none"> <li>• <a href="http://sensesofcinema.com/2003/great-directors/wenders/">http://sensesofcinema.com/2003/great-directors/wenders/</a></li> <li>• <a href="http://www.wim-wenders.com/www/">http://www.wim-wenders.com/www/</a></li> <li>• <a href="http://wimwendersstiftung.de/en/films/">http://wimwendersstiftung.de/en/films/</a></li> <li>• <a href="http://www.wsws.org/en/articles/2000/01/wwen-j10.html">http://www.wsws.org/en/articles/2000/01/wwen-j10.html</a></li> <li>• <a href="http://www.doubletakemagazine.org/int/html/wenders/">http://www.doubletakemagazine.org/int/html/wenders/</a></li> </ul>
--	---

O escritor Peter Handke (n. 1942): “Song of Childhood” (o poema em alemão e em inglês): <[https://en.wikiquote.org/wiki/Wings\\_of\\_Desire](https://en.wikiquote.org/wiki/Wings_of_Desire)>

“Song of Childhood” em inglês:

<<http://www.reverse-angle.com/deutsch/filme/katalog/timeline/ww-1/wingsofdesire/wod-song-of-childhood.htm>>

“Song of Childhood” (excerto):

When the child was a child  
It walked with its arms swinging,  
wanted the brook to be a river,  
the river to be a torrent,  
and this puddle to be the sea.

When the child was a child,  
it didn't know that it was a child,  
everything was soulful,  
and all souls were one. (...)

Ver: “Song of Childhood”:

<<https://www.youtube.com/watch?v=gRhkxDPb5A>> (este poema lido em alemão)

Ver: <<https://www.youtube.com/watch?v=iu5pu6EW0W4>> (este poema lido em inglês)

Ver: <<https://www.youtube.com/watch?v=D6F5mhFyemg>> (“Wim Wenders: Interview with MoMA Film”/Museum of Modern Art)

Ver: <<https://www.youtube.com/watch?v=juX8en3X6Uo>> (“HBO Directors Dialogues: Wim Wenders”/Film Society of Lincoln Center)

Ver: <<https://www.youtube.com/watch?v=XrCUFm7wEQ>> (“Wim Wender: Painter, Filmmaker, Photographer”/Louisiana Channel)

### Alguma bibliografia

- Michael Atkinson, “Crossing the Frontiers”, *Sight and Sound*, 1, 1994.
- Steven Cohan and Ina Rae Hark, eds., *The Road Movie Book*, Londres; Nova Iorque: Routledge, 1997.
- Timothy Corrigan, *New German Film: The Displaced Image*, revised ed., Indiana University Press, 1994.
- James Franklin, *New German Cinema: From Oberhausen to Hamburg*, Boston: Twayne Filmmakers Series, 1983.
- Todd Kontje, *The German Bildungsroman: The History of a National Genre*, Columbia, S.C.: Camden House, 1993.
- Hans Günther Pflaum, *Germany on Film: Theme and Content in the Cinema of the Federal Republic of Germany*, Detroit: Wayne State University Press, 1990.
- Klaus Phillips, ed., *New German Filmmakers: From Oberhausen through the 1970s*, Nova Iorque: Ungar, 1984.
- John Sandford, *The New German Cinema*, Londres: Oswald Wolff, 1980.
- Wim Wenders, *A lógica das imagens*, trad. Maria Alexandra A. Lopes, Edições 70, 2010.
- -----, *The Act of Seeing*, Londres: Faber and Faber, 1997.

### Epílogo

WW: I’m getting a little bored by the juxtaposition of American and other cinema. I no longer think this division is as true as it might have been in the 1980s, or the early part of the 90s. Cinema is a worldwide phenomenon.

What is generally referred to as American-style films are, in fact, studio productions. Industry-driven cinema, however, exists in many other places—in Asia where there are a huge number of industrial, studio-driven, and formulated movies produced; and in Europe where more and more of these type of films are being produced.

On the other hand in Europe, Asia and America other kinds of films are being produced which are story-driven, experience-driven films that try to explore the world rather than trying to exploit it. And so the division between industry-driven films and, due to lack of a better word, independent films is not a national issue but a worldwide phenomenon.

So I am getting a little bored with defining one type of film as American and the other European or from somewhere else because the division is no longer true.

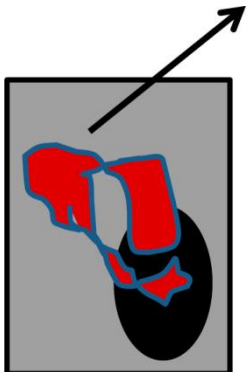
(disponível *on-line*: < <http://www.wsws.org/en/articles/2000/01/wwen-j10.html> »)

“A Primeira Elegia”

«Se eu gritar, quem poderá ouvir-me, nas hierarquias  
dos Anjos? E, se até algum Anjo de súbito me levasse  
para junto do seu coração: eu sucumbiria perante a sua  
natureza mais potente. Pois o belo apenas é  
o começo do terrível, que só a custo podemos suportar,  
e se tanto o admiramos é porque ele, impassível, desdenha  
destruir-nos. Todo o Anjo é terrível.

Por isso me contenho e engulo o apelo  
deste soluço obscuro. Ai de nós, mas quem nos poderia  
valer? Nem Anjos, nem homens,  
e os argutos animais sabem já  
que nós no mundo interpretado não estamos  
confiantes nem à vontade. Resta-nos talvez  
uma árvore na encosta que possamos rever  
diariamente; resta-nos a rua de ontem  
e a fidelidade continuada de um hábito,  
que a nós se afeiçoou e em nós permaneceu».

(Excerto da Primeira Elegia, in Rainer Maria Rilke, *As elegias de Duíno*, trad. Maria Teresa Dias Furtado, Assírio & Alvim, 2002, p. 39.)



**98. Entre o mito e a técnica: a evolução para lá da Natureza. Um encadeamento de conceitos e terminologia em torno da Torre de Babel híbrida da modernidade, i.e., técnica e mito, epistemologia e “dramas of cognizance”, ciência e ficção científica. A ficção científica como terreno de questionamento no cruzamento da história das ideias e as aporias e ambiguidades do progresso.**

**Apresentação de um arquipélago de autores e ideias em torno do cosmos determinantemente indeterminável, seguido de uma reflexão sobre *A Mosca* (1986) de David Cronenberg.**

*Arte/Ficção/Poesia:* Andrei Tarkovskii, Stanisław Lem, Martin Heidegger, Umberto Eco

- Art does not think logically, or formulate a logic of behaviour; it expresses its own postulate of faith. If in science it is possible to substantiate the truth in one's case and prove it logically to one's opponents, in art it is impossible to convince anyone that you are right if the created images have left him cold. (Andrey Tarkovsky, *Sculpting in Time, The Great Russian Filmmaker Discusses His Art*, trad. do russo Kitty Hunter-Blair, p. 41: disponível on-line:

<[http://monoskop.org/images/d/dd/Tarkovsky\\_Andrey\\_Sculpting\\_in\\_Time\\_Reflections\\_on\\_the\\_Cinema.pdf](http://monoskop.org/images/d/dd/Tarkovsky_Andrey_Sculpting_in_Time_Reflections_on_the_Cinema.pdf)>)

- The world-models supplied by philosophers are arbitrary, in the sense that they do not contain appeals to some decisive factor in favor of a given proposal. The models supplied by science test themselves against reality, else the shuttle *Discovery* couldn't have been flying around the planet. The scientific models do, however, spill over the boundaries of everyday utility; but wherever they do,

they lose currency and become old and void. The products of dated technology are anachronistic, but never become “incompatible with reality”; Stephenson’s locomotive and Ford’s original automobile could run today as easily as in their heyday. On the other hand, the image of a world based on the 19th century’s atomism is outdated, discarded – indeed, incompatible with the truth. Only in this sense can science be said to “make mistakes,” and even so, science learns from its mistakes and moves on. A newer model is not the final one, either – that is, true once and for all.

The world-models supplied by literature need not undergo the above process, provided that the problems under discussion themselves do not go away. There is no way to support science with literature and vice-versa, even though both are intellectual pursuits and tell us something new about the world. A literature that rejects science *toto in corpore* borders on the autistic, the nihilistic. Still, science and literature have incompatible agendas. Science attempts to show that the world is such and such, that phenomena have such and such a structure, and any questions asked of science on these subjects elicit changing answers. Literature, on the other hand, may pose questions that have no answers. It may pose problems that are not understood or understandable. It may concern itself with that which *may* befall humans or humanity. The boundaries of literature run at the bounds of articulated speech (ethnic speech). The boundaries of science lie where no language, no code, no simulation, no modeling would suffice for the purpose of posing questions and answering them.

However, aside from living in everyday life and seriously doing science, people may and do like to *play*. Science may be a plaything and, in part, that is what my literature is. (Stanisław Lem, in Istvan Csicsery-Ronay, Jr. “Twenty-Two Answers and Two Postscripts: An Interview with Stanisław Lem,” Trans. Marek Lugowski, Science Fiction Studies #40 = Volume 13, Part 3 = November 1986: disponível *on-line*: <<http://www.depauw.edu/sfs/interviews/lem40interview.htm>>)

- Aquilo que é nomeado por língua «natural» – a língua corrente não tecnicizada –, nós denominámo-la no título da conferência por língua da tradição (*überlieferte Sprache*). Tradição não é uma pura e simples outorga, mas a preservação do inicial, a salvaguarda de novas possibilidades da língua já falada. É esta que encerra o informado e o transforma em dádiva. A tradição da língua é transmitida pela própria língua, e de tal maneira que exige do

homem que, a partir da língua conservada, diga de novo o mundo e por aí chegue ao aparecer do ainda-não-apercebido. Ora eis aqui a missão dos poetas. (Martin Heidegger, *Língua de tradição e língua técnica*, posfácio e trad. Mário Botas, Vega, 1999, p. 40.)

- É certo que desde tempos remotíssimos se delineou, contra uma narrativa dita realista, uma narrativa que constrói mundos estruturalmente possíveis. Digo «mundo estruturalmente possíveis» porque naturalmente toda a obra narrativa – mesmo a mais realista – delineia um mundo possível na medida em que esse mundo apresenta uma população de indivíduos e uma sequência de estados de facto que não correspondem aos do mundo da nossa experiência. (...) Ora um conto realista é de facto sempre construído sobre uma série de condições contrafactuais (o que teria acontecido se no mundo real do século XIX francês tivesse existido também um indivíduo assim e assado chamado Rastignac [...]?). Os acontecimentos narrados «realistamente» são de facto contrafactuais em relação ao andamento do mundo real, mas a narrativa joga com contrafactuais do tipo: «o que aconteceria se, num mundo biológica, cosmológica e socialmente semelhante ao normal, ocorressem eventos que de facto não ocorreram mas que, no entanto, não repugnam à sua lógica? (Umberto Eco, *Sobre os espelhos e outros ensaios*, trad. Helena Domingos e João Furtado, Difel, 1989, pp. 200-01.)

**A reter:** A arte e a ciência são actividades humanas que visam a elucidação da realidade captada pelos nossos sentidos e logo entregue às intuições conceptualizantes da nossa mente. Visto que os nossos conhecimentos são condicionados pelas características e pelas limitações inerentes a uma espécie que evoluiu à face da Terra, i.e., de acordo com a Natureza, as suas perguntas e respostas, as suas verdades e incertezas, as suas problemáticas e as suas aporias pertencem a um solo comum de indagação a que a Natureza fornece os primeiros e duradouros parâmetros. Porém, apesar da existência de uma comunidade implícita de homens e mulheres indagadores, os caminhos metodológicos que seguem, bem como os percursos lógicos que privilegiam (constituídos em modos discursivos, práticas simbólicas e regimes de comunicação), não deixam de divergir. Esta divergência não é, afinal de contas, impeditiva: é nos intervalos operativos entre estas práticas divergentes que germinam novas vias de interrogação. A diferença e o intervalo são, portanto, reflexos de uma inteligência terrestre, produzida pela Natureza, que, contudo, transforma o guião natural da Natureza num artefacto da imaginação indagadora. A verdade humana é a reescrita perpétua daquele guião-mor.

*Ciência:* Bertrand Russell, Ramachandran, Andrei Tarkovskii, Umberto Eco

- The only adequate method is to discover what are the needs of our instinctive nature, and then to search for the least harmful way of satisfying them. Since spontaneity is what is most thwarted by machines, the only thing that can be *provided* is opportunity; the use made of opportunity must be left to the initiative of the individual. No doubt considerable expense would be involved; but it would not be comparable to the expense of war. Understanding of human nature must be the basis of any real improvement in human life. Science has done wonders in mastering the laws of the physical world, but our own nature is much less understood, as yet, than the nature of stars and electrons. When science learns to understand human nature, it will be able to bring a happiness into our lives which machines and the physical sciences have failed to create.” (Bertrand Russell, *Sceptical Essays*, Londres; Nova Iorque: Routledge, [1928] 2004, p. 70.)
- One of the greatest benefits that science confers upon those who understand its spirit is that it enables them to live without the delusive support of subjective certainty. (Bertrand Russell, “Science and Values,” in *The Impact of Science on Society*, Londres: Unwin, [1952] 1989, p. 102.)
- If you are certain, you are certainly wrong. (Bertrand Russell: “Bertrand Russell Discusses Philosophy”, uma entrevista televisiva com Woodrow Wyatt, 1960: <<https://www.youtube.com/watch?v=gVocjzQ32Fw>>

3. Humans can use words “off-line,” that is, to refer to things or events that are not currently visible or exist only in the past, the future, or a hypothetical reality: “I saw an apple on the tree yesterday, and decided I will pluck it tomorrow but only if it is ripe.” This type of complexity isn’t found in most spontaneous forms of animal communications. (Apes who are taught sign language can, of course, use signs in the absence of the object being referred to. For example, they can sign ‘banana’ when hungry.)

4. Only humans, as far as we know, can use metaphor and analogy, although here we are in a gray area; the elusive boundary between thought and language. When an alpha male ape makes a genital display to intimidate a rival into submission, is this analogous to the metaphor: “Fu–k you” that humans use to insult one another? I wonder. But even so, this limited kind of metaphor falls far short



of puns and poems, or of Tagore's description of the Taj Mahal as a "tear drop on the cheek of time." Here again is that mysterious boundary between language and thought.

5. Flexible, recursive syntax is found only in human language. Most linguists single out this feature to argue for a qualitative jump between animal and human communication, possibly because it has more regularities and can be tackled more rigorously than other, more nebulous aspects of language. (V.S. Ramachandran, *The Tell-Tale Brain, Unlocking the Mystery of Human Nature*, Londres: William Heinemann, 2011, pp. 62-63.)

- In science, man's knowledge of the world makes it up an endless staircase and is successively replaced by new knowledge, with one discovery often being disproved by the next for the sake of a particular objective truth. An artistic discovery occurs each time as a new and unique image of the world, a hieroglyphic of absolute truth. (Andrei Tarkovskii, "Sculpting in Time," article p. 17, also note 30: Tarkovskii, *Sculpting in Time*, p. 37. Andrei Tarkovskii, *Sculpting in Time* (London: Faber and Faber, 1987), p. 37.)
- A outra diferença óbvia entre os dois procedimentos [o da ciência e o da ficção científica] é que a ciência, uma vez hipotizada [sic] a lei [perante uma lei hipotética?], tenta de imediato criar as condições de verificá-la e/ou falsificá-la. A ficção científica, pelo contrário, remete para o infinito quer a verificação quer a falsificação. A diferença não é sempre assim tão radical e o que acontece é que, por um lado, muitas vezes os cientistas consideram frutuosas as hipóteses da ficção científica e, por outro, os escritores de ficção científica, que, frequentemente são homens de ciência, se apercebem de terem predito o que de facto viria depois a acontecer. O autor da ficção científica é simplesmente um cientista imprudente (...).
- [O] cientista para delinear uma boa lei deve pôr à prova um talento estético, um sentido da forma coerente e económica (apostando que o universo seja igualmente artista e esperando que a realidade queira um dia confirmar a sua hipótese). Há um momento em que não existe diferença entre a inteligência indagadora e a que estamos habituados a chamar a intuição do artista. Há algo de artístico na descoberta científica (e haveria ainda mais se partíssemos do princípio de que a descoberta não identifica afinal uma dada ordem do cosmo, mas submete a nossa imagem do cosmo à sua ordem) e há algo de científico, no sentido de que há algo de abdutivo, naquilo a que o vulgo chama a fantasia do artista.

A ficção científica, lugar de encontro entre ciência e ficção (fantasia), surge como um exemplo vivo deste parentesco. (Umberto Eco, *Sobre os espelhos e outros ensaios*, trad. Helena Domingos e João Furtado, Difel, 1989, pp. 207, 207-08.)

**A reter:** Russel afirma na entrevista supracitada: “If you are certain, you are certainly wrong.” À luz dos excertos de Bertrand Russell, Ramachandran, Andrei Tarkovskii e Umberto Eco, patentes neste conjunto de autores, vislumbra-se um elemento fulcral da cultura humana: ela constrói-se, não de dogma em dogma, i.e., nunca de certeza absoluta em certeza absoluta (o que é, na verdade, *humanamente impossível* e, no caso de haver uma decisão colectiva de cariz ideológico ou uma decisão imposta por via das instituições determinantes de uma comunidade humana que faz prevalecer o pensamento dogmático ou dogmatizante, testemunha-se a morte dessa mesma cultura). Em lugar da imposição da absurdidade violenta do dogma (perante a efectiva abundância imaterial da cultura humana, bem como perante a destruição de vida humana que tal absurdidade acarreta), as palavras do filósofo e matemático britânico possuem uma força persuasiva ímpar: a cultura humana é antes isto: a árdua, autónoma (i.e. sem a vigilância censória e controle autoritário dos guardiões da “verdade”) e criativa transformação da ignorância (que é infinita) dos seres humanos em Torres de Babel imateriais sustentadas pela nossa colectiva capacidade indagadora e conjectural. A ignorância, assim entendida, é uma dádiva, um caminho sem fim, uma tarefa essencialmente humana e humanizante.

*Técnica:* Álvaro de Campos, Michel Serres, Martin Heidegger, Jean-François Lyotard, David Cronenberg

- Os estímulos da sensibilidade aumentam em progressão geométrica; a própria sensibilidade apenas em progressão aritmética.

Compreende-se a importância desta lei. A sensibilidade – tomada aqui no mais amplo dos seus sentidos possíveis – é a fonte de toda a criação civilizada. Mas essa criação só pode dar-se completamente quando essa sensibilidade esteja adaptada ao meio em que funciona; na proporção da adaptação da sensibilidade ao meio está a grandeza e a força da obra resultante.

Ora a sensibilidade, embora varie um pouco pela influência insistente do meio actual, é, nas suas linhas gerais, constante, e determinada no mesmo indivíduo desde a sua nascença, função do temperamento que a hereditariedade lhe infixou. A sensibilidade, portanto, progride por gerações.

As criações da civilização, que constituem o «meio» da sensibilidade, são a cultura, o progresso científico, a alteração nas condições políticas (dando à expressão um sentido completo); ora estes ó e sobretudo o progresso cultural e científico, uma vez começado – progridem não por obra de gerações, mas pela interacção e sobreposição da obra de indivíduos, e, embora lentamente a princípio, breve progridem ao ponto de tomarem proporções em que, de geração a geração, centenas de alterações se dão nestes novos estímulos da sensibilidade, ao passo que a sensibilidade deu; ao mesmo tempo, só um avanço, que é o de uma geração, porque o pai não transmite ao filho senão uma pequena parte das qualidades adquiridas.

Temos, pois, que a uma certa altura da civilização há de haver uma desadaptação da sensibilidade ao meio, que consiste dos seus estímulos – uma falência portanto. Dá-se isso na nossa época, cuja incapacidade de criar grandes valores deriva dessa desadaptação.

A desadaptação não foi grande no primeiro período da nossa civilização, da Renascença ao século XVIII, em que os estímulos da sensibilidade eram sobretudo de ordem cultural, porque esses estímulos, por sua própria natureza, eram de progresso lento, e atingiam a princípio apenas as camadas superiores da sociedade.

Acentuou-se a desadaptação no segundo período, que parte da Revolução para o século XIX, e em que os estímulos são já sobretudo políticos, onde a progressão é facilmente maior e o alcance do estímulo muito mais vasto. Cresceu a desadaptação vertiginosamente no período desde meados do século XIX à nossa época, em que o estímulo, sendo as criações da ciência, produz já uma rapidez de desenvolvimento que deixa atrás os progressos da sensibilidade, e, nas aplicações práticas da ciência, atinge toda a sociedade. Assim se chega à enorme desproporção entre o termo presente da progressão geométrica dos estímulos da sensibilidade e o termo correspondente da progressão aritmética da própria sensibilidade.

Dáí a desadaptação, a incapacidade criativa da nossa época. Temos, portanto, um dilema: ou morte da civilização, ou adaptação artificial, visto que a natural, a instintiva faliu. (Álvaro de Campos [1890-1933, datas atribuídas por Fernando Pessoa, com poemas “póstumos” escritos até 1935 e atribuídos ou atribuíveis a este heterónimo-engenheiro naval] escreve no seu “Ultimatum” [publicado em 1917, no primeiro e único número da revista *Portugal Futurista*): <<http://arquivo-pessoa.net/textos/456>>)

- À expérimenter la vive volubilité de toutes choses, l'humain naquit de s'adapter aux variations plus qu'aux choses, au temps plus qu'à l'espace au temps *pour* s'adapter aux choses du monde spatial. Comment répondre quand toutes choses fluctuent? En remplissant un sac de moyens disparates qui peuvent servir, à toute éventualité. En termes darwiniens, ce sac se nomme gestes du corps, danses et records, tours de main artisanaux... mieux encore, le cerveau; exprimant ce stock de moyens disparates, son électroencéphalogramme, capricieux comme les variations du temps, tremble comme chaotiquement; de manière exodarwinienne, cela se nomme technique innombrable, fouillis d'outils de tous ordres, dormants, prêts à servir. En lui et hors de lui, l'humain construit et dispose donc d'un trésor énorme, croissant par connexions, de réponses à d'éventuelles variations, aux contingents caprices du temps deviennent les causes chroniques. (...)

Qu'est-ce que l'humanité, sinon le taux variable de renouvellement par les naissances et les morts? Ici, l'action technique projette des millions d'années sur quelques-unes. Paradoxe: *le temps devient la raison constante*. Qu'est-ce que l'humain, sinon un vivant dont le devenir plongeait dans le devenir, large et court, au moins assez pour en user, sinon le maîtriser? (...)

En projetant ainsi une durée gigantesquement longue sur notre existence brevissime, par les techniques, d'abord, le langage ensuite, et enfin, aujourd'hui, par sélection, mutation et environnement projetés, nous maîtrisons de manière croissante et rationnelle les éléments principaux d'une évolution contingente qui, depuis des milliards d'années, se faisait sans nous. *Qu'est-ce que l'humain? Ce formidable court-circuit temporel*. Au moins, la capacité de le réaliser. (Michel Serres, *Qu'est-ce que l'humain?*, Pascal Picq, Michel Serres, Jean-Didier Vincent, Éditions Le Pommier, 2003, pp. 92-93, 95.)

- É sobre os princípios tecno-calculadores desta transformação da língua – como dizer em língua como mensagem e como simples produção de sinais – que repousam a construção e a eficácia dos computadores gigantes. O ponto decisivo para a nossa reflexão atém-se a isto: são as possibilidades técnicas da máquina que prescrevem como é que a língua pode e deve ser língua. O género (*Art*) e o estilo da língua determinam-se a partir das possibilidades técnicas de produção formal de sinais, produção que consiste em executar uma série contínua de decisões sim-não com a maior rapidez possível. A natureza dos programas que podem servir de entradas

para o computador, entradas com as quais podemos, como se diz, alimentá-lo, regula-se sobre o tipo de funcionamento da máquina. O modo da língua é determinado pela técnica. (...)

Com a dominação absoluta da técnica moderna cresce o poder – tanto a exigência como a eficácia – da língua técnica adaptada para cobrir a latitude de informações mais vasta possível. É porque se desenvolve em sistemas de mensagens e de sinalizações formais que a língua técnica é a agressão mais violenta e mais perigosa conta o carácter próprio da língua, o *dizer* como mostrar e fazer aparecer o presente e o ausente, a realidade no sentido mais lato”. (Martin Heidegger, *Língua de tradição e língua técnica*, posfácio e trad. Mário Botas, Vega, pp. 36-37.)

- Esta Ideia (de liberdade, de «luz», de socialismo, etc.) tem um valor legitimante porque é universal. Orienta todas as realidades humanas. Dá à humanidade o seu modo característico: o *projecto*, esse projecto de que Habermas diz que permaneceu inacabado, e que deve ser retomado, renovado.

O meu argumento é o de que o projecto moderno (da realização da universalidade) não foi abandonado e esquecido, mas destruído, «liquidado». Há diversas formas de destruição, diversos nomes que a simbolizam. «Auschwitz» pode ser considerado como um nome paradigmático para o «*inacabamento*» trágico da *modernidade*.

Mas a vitória da tecnociência capitalista sobre os outros candidatos à finalidade universal da história humana é outra maneira de destruir o projecto moderno, dando ar de o realizar. O domínio do sujeito sobre os objectos obtidos pelas ciências e pelas tecnologias contemporâneas não se faz acompanhar nem por mais liberdade, nem por mais educação pública, nem por mais riqueza melhor distribuída. Faz-se acompanhar por mais segurança nos factos.

Mas só aceita o êxito como critério de juízo. Ora não pode dizer o que é o êxito, nem porque é bom, justo, verdadeiro, visto que o êxito constata-se, como uma sanção cuja lei se ignora. Não cumpre, portanto, o projecto de realização da universalidade, mas, pelo contrário, acelera o processo de deslegitimação. É isso o que a obra de Kafka, nomeadamente, descreve. Mas é também o que significa o próprio princípio das axiomáticas nas formalizações científicas. (...)

Uma última observação sobre a tecnociência actual. Realiza o projecto moderno: o homem torna-se dono e senhor da natureza. Mas, ao mesmo tempo, desestabiliza-se profundamente: porque sob o termo «a natureza», é preciso contar com todos os constituintes do sujeito humano: o seu sistema nervoso, o seu código genético, o seu computador cortical, os seus captores visuais, auditivos, os seus sistemas de comunicação, nomeadamente linguísticos, e as suas organizações de vida em grupo, etc. Finalmente, a sua ciência, a sua tecnociência, faz também parte da natureza. Pode fazer-se, e faz-se a ciência da ciência como se faz a ciência da natureza. Tal como na tecnologia, todo o domínio CTS (ciência técnica sociedade) se criou há uma dezena de anos a partir desta descoberta: *a imanência do sujeito ao objecto que ele estuda e transforma*. Com o seu recíproco: os objectos têm linguagens, e conhecê-las é poder traduzi-las. Daí a imanência da inteligência às coisas. *Nestas condições de imbricação do sujeito e do objecto, como pode persistir o ideal do domínio?* Cai lentamente em desuso na representação da ciência que os sábios têm. O homem talvez seja apenas um nó muito sofisticado na interacção geral das irradiações que constitui o universo. (Jean-François Lyotard, *O pós-moderno explicado às crianças, Correspondência 1982-1985*, trad. Tereza Coelho, Publicações Dom Quixote, 1987, pp. 32, 34.)

- Since I see technology as being an extension of the human body, it's inevitable that it should come home to roost. It just makes sense. I mean, I literally show that in the movie with the pod plugged into central nervous system.

Technology is us. There is no separation. It's a pure expression of human creative will. It doesn't exist anywhere else in the universe. I'm rather sure of that. But we'll see if the spaceships come. And if it is at times dangerous and threatening, it is because we have within ourselves we have things within us that are dangerous, self-destructive and threatening, and this has expressed itself in various ways throughout technology.

(Modern technology is) more than an interface. We ARE it. We've absorbed it into our bodies. Our bodies, I think, are bio-chemically so different from the bodies of people like 1,000 years ago that I don't even think we could mate with them. I think we might even be, in other words, a different species, we're so different.

(This) technology, we absorb it, it weaves in and out of us, so it's not really an interface in the same way people think about a screen

or a face. It's a lot more intimate than that. (Entrevista a David Cronenberg conduzida por Rob Blackwelder, "Metaphor Man", in SPLICEDwire, 14 Abril 1999; disponível *on-line*: <<http://www.splicedwire.com/features/cronenberg.html>>)

**A reter:** ver o cinema de David Cronenberg à luz do pensamento deste conjunto de pensadores e criadores (Álvaro de Campos, Michel Serres, Martin Heidegger, Jean-François Lyotard e David Cronenberg ele próprio): a técnica como processo de extensão e potencialização do ser humano biológico (*A Mosca*); neste filme, contudo, há uma colisão entre, por um lado, o mundo da memória inter-subjectiva e comunitária e, por outro, o mundo da operatividade ao serviço do prodígio técnico (ver a este respeito ainda outro filme, *Videodrome*, do mesmo realizador); o que estará em jogo nesta colisão senão a *redução* da totalidade do nosso mundo experiencial a um conjunto de regras, algoritmos e resultados quantificados a reproduzirem-se num *loop* recursivo infinito e às tantas inumano?; a narrativa cronenberguiana, contudo, bem ao modo de toda a obra de arte, visa não apenas *reproduzir* uma regra recursiva inumana, mas, sim, *produzir* – mediante a invenção de *mundos contrafactuais* – novas pertinências (i.e., novos significados) e novas representações do mundo; a pertinência da obra artística abrange esta sua capacidade de imaginativamente *produzir* tais novas pertinências como se se tratassem de manifestações do real que a obra concretizada torna doravante iminentes; por último, a obra produz novas conceptualizações daquilo que se designa como sendo autenticamente humano; na obra fílmica de Cronenberg, esta colisão *technê*/narrativa desenrola-se amiúde num registo fóbico ou paranóico; segundo esta perspectiva, considera-se a ficção científica como o território de intensa mediação – inquietante – no tocante aos eixos enunciatórios de dois domínios culturais não totalmente coincidentes (i.e., a memória comunitária e os laboratórios dos especialistas), entre o que Lyotard chama de modelos distintos de legitimação: 1) o discurso da narratividade e 2) o discurso da ciência, ou melhor, da tecnociência; sabe-se, à luz do pensamento de Lyotard, que o sujeito humano está imanente aos seus próprios objectos de estudo de modo que objecto e sujeito configuram uma história comum, embora repleta de descontinuidades e intervalos; são estas descontinuidades perceptuais e intervalos cognitivos que constituem o âmago dos dramas cinematográficos criados por Cronenberg.

*Ficção científica:* Umberto Eco, Stanisław Lem, Jean Baudrillard

- Tem-se *science-fiction* como género autónomo quando a especulação contrafactual sobre um mundo estruturalmente possível se conduz extrapolando, a partir de algumas linhas de tendências do mundo real, a própria possibilidade do mundo futurível. Ou seja, a ficção científica, assume sempre a forma de uma antecipação e a antecipação assume sempre a forma de *uma conjectura* formulada a partir de linhas de tendência reais do mundo real. (...)

Insisto na ficção científica como narrativa e conjectura por um motivo bem simples: a boa ficção científica é cientificamente interessante não porque fale de prodígios tecnológicos – e poderia até perfeitamente não falar – mas porque se propõe como jogo narrativo sobre a própria essência de uma ciência, isto é, sobre a sua conjecturalidade.

A ficção científica é, noutros termos, narrativa da hipótese, da conjectura ou da abdução e, neste sentido, é jogo científico por excelência, dado que toda a ciência funciona por conjecturas, ou melhor, por abduções. (...)

Paralelamente, cada jogo de ficção científica representa uma forma particularmente ousada de conjectura científica. A ciência extrai o Resultado do mundo real, mas, para o explicar, elabora uma lei (tentativa) que no mundo vale apenas num universo paralelo (que o cientista antecipa como «mundo modelo»). A ficção científica executa, pelo contrário, uma operação simetricamente inversa. (...)

[A] ficção científica, em vez de partir de um Resultado factual, imagina um Resultado contrafactual. Paralelamente, não tem que imaginar uma Lei inédita que o explique: pode tentar explicar o resultado possível com uma Lei real, ao passo que a ciência explica o Resultado real com uma Lei possível. (Umberto Eco, *Sobre os espelhos e outros ensaios*, trad. Helena Domingos e João Furtado, Difel, 1989, pp. 204, 205, 206.)

- Quite a lot of these questions, like many of the ones I have been receiving for the past 30 years, are based on a tacit assumption that my knowledge and understanding of my texts' problematic, or how they come to be, or where they belong in the scheme of things, is better than the corresponding notions of my interlocutors; in fact, that it is definitive. In reality, while I do have some knowledge, it is not the sort of knowledge that a press correspondent possesses when



relating the course of a game, but rather the knowledge of an observer at a printer, who sees the newspapers as they are being printed up. My answers may lead to entirely false conclusions: say, that before writing anything I spent time considering its problematic – say, that before writing *Solaris*, I intended to write about the futile attempts of human contact with an alien phenomenon, attempts that end in a spectacular crash of anthropocentrism after the depiction of many adventures and sufferings of the protagonists. Such was not the case: I didn't know anything at first, not even that I would put some eerie ocean on that planet. When I write, the process of writing has nothing in common with building a house, a bottom-up activity based on a top-down design (involving architects, investors, builders, and workers). Both the structure of the plot and the adventures of the characters come into being as I write. The initial state of the book is but a nebulous, extremely loose bunch of ideas. The final state – after the writing is done – is still a nebulous, rather loose bunch of ideas, albeit markedly less nebulous and less loose. Nevertheless, this uncertainty never totally shrinks away. (Stanisław Lem, in Istvan Csicsery-Ronay, Jr. “Twenty-Two Answers and Two Postscripts: An Interview with Stanisław Lem,” Trans. Marek Lugowski, *Science Fiction Studies* #40 = Volume 13, Part 3 = November 1986: disponível on-line: <<http://www.depauw.edu/sfs/interviews/lem40interview.htm>>)

• Três categorias de simulacro: (...)

– simulacros produtivos, produtivistas, baseados na energia, na força, na sua materialização pela máquina e em todo o sistema da produção – objectivo prometiano [sic] [prometeico?] de uma mundialização [globalização?] e de uma expansão contínua, de uma libertação de energia indefinida (o desejo faz parte das utopias relativas a esta categoria de simulacros),

– simulacros de simulação, baseados na informação, no modelo, no jogo cibernético, – operacionalidade total hiper-realidade, objectivo de controle total.

(...) À segunda [categoria de simulacros produtivo pertence] a *ficção científica* propriamente dita. À terceira corresponde – haverá ainda um imaginário que responda a esta categoria? A resposta provável é que o bom velho imaginário da ficção científica morreu e que alguma outra coisa está a surgir (e não só no romanesco, também na teoria). (...)

Não há real, não há imaginário senão a uma certa distância. Que acontece quando esta distância, inclusive a distância entre o real e

o imaginário, tende a abolir-se. A reabsorver-se em benefício do modelo? (...)

– ela [a distância] reduz-se de maneira considerável na ficção científica: esta, o mais das vezes, não é senão uma projecção desmedida, mas não qualitativamente diferente, do mundo real da produção. Prolongamentos mecânicos ou energéticos, as velocidades ou as potências passam à potência *n*, mas os esquemas e os cenários são os mesmos da mecânica, da metalurgia, etc. Hipóstase projectiva do robot. (No universo limitado da era pós-industrial, a utopia opunha um universo alternativo ideal. Ao universo potencialmente infinito da produção, a ficção científica *acrescenta* a multiplicação das suas próprias possibilidades);

– ela reabsorve-se totalmente na era implosiva dos modelos. Os modelos já não constituem uma transcendência ou uma projecção, já não constituem um imaginário relativamente ao real, são eles próprios antecipação do real, e não dão, pois, lugar a nenhum tipo de antecipação de transcendência imaginária. O campo aberto é o da simulação no sentido cibernético, isto é, o da manipulação em todos os sentidos destes modelos (cenários, realização de situações simuladas, etc.) mas então *nada distingue esta operação da gestão e da própria operação do real: já não há ficção*. (Jean Baudrillard, “Simulacros e ficção científica”, in *Simulacros e simulação*, Relógio D’Água, Maria João da Costa Pereira, 1991, pp. 151-52.)

**A reter:** Deste conjunto de três autores, nomeadamente Umberto Eco, Stanisław Lem e Jean Baudrillard, assinalam-se as afirmações do escritor e ensaísta italiano: “A ficção científica é, noutros termos, narrativa da hipótese, da conjectura ou da abdução e, neste sentido, é jogo científico por excelência, dado que toda a ciência funciona por conjecturas, ou melhor, por abduções.” Aprecia-se nesta passagem novamente a capacidade conjectural da espécie humana. O mundo que *já lá está* é real e viável apenas na medida em que é também isto: o ponto de partida, quer para o mundo extra-territorial da ficção (inclusive, da ficção científica), quer no mundo extra-territorial (i.e., nos laboratórios) da ciência. A realidade, tal como se deixou compreender até este instante, contém a sua própria diferença iminente, i.e., a realidade construída em observação e construção teórica, bem como em práxis socialmente sancionada e obra imaginada, inclui o potencial da sua própria abolição. Entenda-se: refere-se neste contexto a um processo de *amorosa destruição*, i.e., a contínua reinvenção do mundo por via da dádiva do questionamento, incerteza, indagação livre e feito estético. A nossa realidade é, no fundo e desde sempre, a extra-territorialidade absoluta: ponto de partida e ponto de chegada das

nossas mentes encarnadas em perpétuo movimento. *Neste movimento, a arte vem mostrar-nos que o intervalo epistemológico entre o real e a ficção é nulo.*

**Algumas premissas em torno da ficção científica. Um estudo de caso: *A Mosca* (1986) de David Cronenberg.**

- a ficção científica é epistemologicamente dinâmica;
- assim, apreciar criticamente a ficção científica (em obras literárias e fílmicas) permite restituir ao discurso narrativo deste género complexo o seu verdadeiro universo de reflexão;
- noutras palavras, permite constituir a ficção científica como um objecto cultural de plenos direitos, i.e., o seu estatuto de mediadora simbólica do real; a ficção científica merece ser estudada a fundo porquanto se relaciona intimamente com a área de reflexão e experiência da *ciência, técnica e sociedade* (um núcleo temático contemporâneo, por excelência);
- este núcleo temático tripartido visa encarar, por seu turno, a possibilidade de uma compreensão integral, uma perspectiva abrangente e dinâmica, uma filosofia unitiva se bem que diferenciada com vista a uma articulação das linhas de força subjacentes aos entrecruzamentos da ordem social e da técnica, da cultura (como mediação simbólica do real, fruto, por sua vez, da crescente auto-reflexão crítica da humanidade) e a técnica dotada de uma crescente presença organizadora desse mesmo real; as expressões da vontade política, as actividades económicas e a ideologia institucional tornam-se passíveis de intensa reflexão em virtude da racionalidade tecnológica que permeia o tempo e o espaço das comunidades humanas; este núcleo temático é igualmente uma estratégia cognitiva visando a construção de alcance global dos jogos de linguagem que temos ao nosso alcance (o denotativo e o prescritivo, por exemplo, teorizados por Lyotard); assim sendo, *ciência, técnica e sociedade* juntas pressupõem uma crença metodológica integradora da dispersão dos saberes e da pluralidade dos jogos de linguagem que caracterizam a nossa contemporaneidade;
- a título de exemplo da pertinência deste núcleo temático tripartido, a obra fílmica de David Cronenberg explora a zona de intercâmbio dinâmico: 1) entre o *pathos* trágico, por um lado, e a mediação técnico-simbólica da condição humana, por outro; e

2) entre, por um lado, uma compreensão da nossa existência individual e social a partir da estruturação da acção humana pela grelha dramática da tragédia, cuja *tragicidade* se desenrola segundo uma determinada codificação genológica com raízes nos dramas de Ésquilo, Sófocles e Eurípedes e, por outro, os novos terrenos de peregrinação e descoberta, conflito e realização proporcionados pela técnica moderna, crescentemente integrada na organização e realização da nossa existência individual e colectiva; assim entendido, a técnica torna-se crescentemente uma interlocutora nossa no palco do *agon* social;

- a técnica é, portanto, indissociável da nossa ontologia, i.e., dos fundamentos da humana maneira de estar no universo;
- ousa-se afirmar, nesta etapa da nossa reflexão, que a técnica *é* o ser: a técnica co-funde e confunde factos e destinos (embora seja, frise-se, uma *equivalência agónica*, no sentido de exibir as modulações complexas de uma continuidade de natureza parcialmente descontínua entre estas duas modalidades do existir);
- perante tal fusão agónica de horizontes de vida biológica e social, em conjunto com o crescente co-protagonismo técnico, como temos de interpretar tal fusão, dada a complexidade das suas interacções e a ambiguidade das novas vivências a que dá origem?;
- com ou sem uma resposta cabal a esta interrogação, a técnica considera-se doravante como um novo cidadão (inumana ou co-humana, desumana ou pós-humana?) no seio da comunidade humana, i.e., no interior da nossa memória cultural;
- a técnica, *sendo* ou *co-sendo* uma parte integral da nossa natureza ontológica, acaba por adquirir, modernamente, o estatuto de co-protagonista; assim, uma caracterização cabal da comunidade humana passa, não apenas incidentalmente mas também essencialmente, por uma reflexão sobre a mediação técnica do real;
- a técnica não é nem um acidente nem um incidente fugaz: é um elemento constitutivo da pólis: legislar a comunidade humana e compreender o mundo formam um par de saberes e poderes que a técnica e a memória inter-subjectiva articulam num mesmo tecido problemático;
- não obstante esta imbricação da técnica e da pólis, a técnica actua ao modo de uma presença não totalmente conjugável com a nossa memória cultural, sendo, ao mesmo tempo, imanente ao nosso destino individual e colectivo hoje em dia;

- consequentemente, a técnica desempenha o papel ambíguo de ser *inumanamente humana*, ou *alheiamente íntima*, ou, ainda, semioticamente próxima e estranha em relação a nós, pois a técnica somos e, em simultâneo, não somos nós;
- para além disso, a técnica, por mais compreensível nos seus processos técnicos operativos, não deixa de produzir um estado de imponderabilidade experiencial e interpretativa: a técnica existe e age nas margens das interacções humanas baseadas na *palavra* inter-relacional, embora lhe determine ou, até, dite as suas possibilidades efectivas e condicionalismos expressivos;
- a técnica constitui, em consequência deste estado duplo da técnica (determinante e imponderável, efectiva e inumana, imanente e a-relacional), não só um co-protagonismo no palco social mas, também, um polo de alteridade ubíqua e, por vezes, agressiva, i.e., uma *negatividade hermenêutica* (no sentido de se dever conceber à sombra da sua literalidade operativa) que exige uma nova e intensa inflexão da capacidade de auto-compreensão e reflexão crítica do sujeito humano;
- a técnica é, vista sob esta óptica, a concretização daquilo que o ser sabe e, em simultâneo, não sabe, daquilo que nos é imanente e daquilo que nos é ainda ou mesmo essencialmente alheio;
- como é que a técnica nos “fala”?; será a ficção científica a linguagem mediadora por excelência deste co-protagonista/polo que não fala a não ser nos espaços intensamente agónicos (humanos e, em simultâneo, inumanos) que o núcleo temático da *ciência técnica e sociedade* visa detectar e entender?;
- o historiador das ideias, professor na Universidade de Oxford, Isaiah Berlin (1909-1997), escreve, na sua obra intitulada *The Roots of Romanticism*, sobre o projecto cognitivo do Iluminismo, segundo o qual uma pergunta, correctamente formulada, fornece inevitavelmente uma só e uma resposta; em contrapartida, a ficção científica parece funcionar à revelia de tal premissa organizadora das nossas expectativas cognitivas porquanto ela não pode senão reabrir continuamente o campo semiótico do questionamento que, por assim dizer, precede as questões que referiam concretamente os *philosophes* do Iluminismo: eis-nos, portanto, confrontados com a suspeita de haver aporias irreduzíveis; mais do que uma pergunta, há perguntas fundamentalmente ambíguas e respostas irreduzivelmente múltiplas; mais do que uma só resposta, há núcleos temáti-

cos, pluralidade metodológica, constelações interpretativas e ambiguidade consubstancial com os nossos projectos cognitivos;

In pure, ultimate terms, thought is never more than an attempt of the mind to be comprehensible to itself, whereas action is an attempt of the will to become free and independent in itself. Man's entire external activity is nothing but the striving against futility. Simply because both his thought and his action are not possible except by means of a third element, the representation and cultivation of something that is actually characterized by being nonhuman, that is, world, he seeks to grasp as much world as possible and bind it as tightly as he can to himself. (...)

It is the ultimate task of our existence to achieve as much substance as possible for the concept of humanity in our person both during the span of our life and beyond it, through the traces we leave by means of our vital activity. This can be fulfilled only by the linking of the self to the world to achieve the most general, most animated, and most unrestrained interplay. (...)

What man needs most, therefore, is simply an objective that makes possible the interplay between his receptivity and his self-activity. But if this object is to suffice to occupy his whole being in its full strength and unity, it must be the ultimate object, the world, or at least (for only this is in fact correct) be regarded as such. Man seeks unity only to escape from dissipating and confusing diversity. In order not to become lost in infinity, empty and unfruitful, he creates a single circle, visible at a glance from any point in order to attach the image of the ultimate goal to every step forward he takes, he seeks to transform scattered knowledge and action into a closed system, mere scholarship into scholarly *Bildung*, merely restless endeavor into judicious activity. (Wilhelm von Humboldt: Chapter Three, "Theory of *Bildung*" ["Theorie der *Bildung* des Menschen"], in Wilhelm von Humboldt, *Werke in fünf Bänden: Vol. 1. Schriften zur Anthropologie und Gesichte* [Andreas Flitner & Klaus Giel, Eds.], pp. 234-240, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, pp. 58, 60.)

- como se pode ler no excerto acima transcrito (ver caixinha) da autoria do filósofo, diplomata, educador e fundador da Universidade de Berlim, Wilhelm von Humboldt (1767-1835), cuja obra é inseparável da teoria e prática da universidade moderna, a formação do indivíduo, a sua *Bildung* (=auto-formação, auto-cultivação) aspira a uma visão sintetizadora do indivíduo como pensador e actor; muito para além da reprodução didacticamente redutora dos saberes constitutivos de uma cultura humana, tal formação orienta, segundo Humboldt, o princípio da legitimação;

- para Wilhelm von Humboldt, a especulação (a filosofia, a linguagem crítica e reflexiva) servia para legitimar (ou não) as narrativas e os discursos dos povos e das suas respectivas instituições a fim de se poderem alojar os discursos e as narrativas num meta-discurso e num meta-sujeito epistemologicamente adequado: a meta era a edificação da casa imaterial do pensamento;
- todavia, como casa do pensamento, a Universidade era igualmente o lugar de abertura ao *outro* do pensamento;
- decorre das etapas de reflexão até aqui atravessadas o seguinte reparo: a técnica e a hermenêutica do *ser* do ser humano (i.e., a interpretação reflexiva que é também auto-reflexiva) configuram, juntas, um campo de subjectivação uno se bem que agónico;
- a título de exemplo, na obra poética, bem como na prosa, do heterónimo pessoano, Álvaro de Campos, a leitura crítica defronta-se com um campo de subjectivação mista que exhibe a fusão da racionalidade técnica evocada por Campos com a especulação metafísica de que é também transmissor este engenheiro naval: daí, a *co-presença* – na poesia a ele atribuída – da eficácia operativa das máquinas e a transcendência (i.e., realidade extra-maquinal, extra-técnica) do Absoluto (pois não existem escadas tecnicamente robustas o suficiente que nos levem a esse Absoluto, ou Fundamento, ou Real, ou Verdade, ou Além, i.e., tudo o que está fora do mundo empiricamente apreendido e tecnicamente erguido);
- a linguagem da técnica é uma linguagem, portanto, eficaz, imbricada com o nosso ser mas, nalguns aspectos, de estatuto *menor* ou, quando menos não seja, ainda imatura na sua capacidade auto-reflexiva; é co-extensível com o mundo material, mas, como afirma o próprio engenheiro naval Álvaro de Campos, *o material é um preconceito dos sentidos* (ver as suas *Notas para a Recordação do meu Mestre Alberto Caeiro*);

### Homem

Inútil definir este animal aflito.  
Nem palavras,  
nem cinzéis,  
nem acordes,  
nem pincéis  
são gargantas deste grito.  
Universo em expansão.  
Pincelada de zarcão  
desde mais infinito a menos infinito.

(António Gedeão, “Homem”, in *Poemas escolhidos, Antologia organizada pelo autor*, Lisboa: Edições João Sá da Costa, 2001, p. 9.)

- a reter da nossa leitura do poema “Homem” de António Gedeão (ver caixinha): a constatação no poema da existência de uma chaga aberta, i.e., insarável; a inadequação das linguagens disponíveis ao ser humano, mesmo tratando-se de uma pluralidade de linguagens ao nosso humano alcance;
- especificamente: a palavra veicula a projecção dos significados intencionadas pela consciência, palavras vocacionadas para a comunicação e a reflexão e, às tantas, para o apaziguamento do ser humano: um animal em busca de um espaço vital à medida da sua fome de mais justiça, mais autonomia decisória e mais entendimento; o animal humano procura, não só exprimir mas, sobretudo, solucionar criativamente o *agon* da existência humana; daí que exprimir o humano acarrete sempre uma consciência da sua problemática inerente, do seu estado inacabado;
- resulta daí, outrossim, a infelicidade de um ser que deve defrontar-se – no tempo e no espaço, na sua imaginação e nas suas obras – com o seu próprio desaparecimento;
- noutras palavras, tal chaga expressa a nível simbólico – que o poema torna premente e cujo significado o poema concretiza – aparesenta-se com a cicatriz viva provocada pela problemática conjugação dos saberes humanamente constituídos; tal chaga ocasiona um mal-estar a culminar na tomada de consciência de um estado de despotencialização ou dor ocorrida no interior dessa totalidade expressiva que é o ser humano, abrindo o ser à experiência



de um desassossego sem remédio imediato, sem ostensivo fim e sem resposta una;

- encontramos agora longe de uma aceitação neutra ou arrogante das façanhas da técnica moderna; afastámo-nos já de uma mera apreciação dos paraísos artificiais proporcionadas pela técnica, por exemplo, os seus prodígios de automatização (cibernética): permanece, apesar disso tudo – e também inseparavelmente dessa mesma técnica prodigiosa – o risco de haver novas ocorrências de simbólica auto-mutilação no seio da comunidade humana, i.e., uma hemorragia de lenta cicatrização à superfície da ordem do simbólico;
- implícita nos versos do poema de Gedeão em foco está a consciência da tensão entre a consciência histórica, neste caso, pertencente ao este poeta-testemunha do século vinte e, por outro, o programa-guião para a modernidade, i.e., a *Aufklärung* que, no século dezoito, traçara as linhas de força da emancipação da humanidade como projecto e narrativa-mor da espécie; esse projecto era considerado a articulação mais perfeita até à data do nosso *telos* como espécie de mentes encarnadas numa Torre de Babel em perpétua expansão material e imaterial;
- ainda à luz do poema de Gedeão, apercebe-se de que somos seres cuja “casa” não coincide inteiramente connosco próprios; as nossas fronteiras essenciais são fronteiras instáveis, inacabadas e ambíguas; trata-se de um espaço, ou intervalo, que oscila entre estados de consciência em fluxo e (provisória) essência, crises decisivas e destino opaco, saberes evolutivos e dinâmicos e a nossa condição como vectores de uma incontornável ignorância (às tantas insuperável *por sermos seres essencialmente contingentes*, condicionados pela evolução contra a qual, contudo, a consciência se revolta), enfim, entre o potencialização e a reiterada fragilidade;
- O *humano* do ser humano é plausivelmente e sobretudo *esse estado de não-coincidência*: daí, encarnar um ser aberto, inconforme, dinâmico e... chagado; um ser que deve inventar soluções para todas as tensões daí decorrentes;
- NÃO NOS CONHECEMOS (mesmo quando tudo aponta para um auto-conhecimento aprofundado);
- a ficção científica representa, ora literária, ora cinematograficamente, o que está fundamentalmente em jogo (e vê-se que muito está em jogo) a nível da mediação racional das paixões (por definição, irreduzíveis a uma razão final) de que a natureza humana é também profícua;

- resumindo agora uma faceta da nossa reflexão até aqui desenvolvida, afirma-se que a técnica e a subjectivação (somos aqueles campos de subjectivação acima referidos) subordinam-se, por conseguinte, a um processo de elucidação aparentado se bem que diferenciado; mais do que diferenciado: agónico;
- com a técnica, o destino em termos humanos é tributário *tanto* do presente enquanto manifestação do encadeamento determinado de eventos com raízes no passado *como* da *determinante indeterminação* do futuro enquanto processo da evolução técnica que se apresenta como sendo refractária ou resistente a uma mediação simbólica e política por parte da comunidade no seu todo;
- a técnica associa-se obrigatoriamente à intervenção de especialistas, peritos e engenheiros, i.e., a técnica pertence a uma racionalidade dissociada em grande parte da memória cultural transmitida de geração em geração (segundo, por exemplo, o raciocínio de Álvaro de Campos no seu “Ultimatum” futurista de 1917);
- sabe-se que a tradição configura uma grelha interpretativa duradoura da vida histórica; a sua força mediadora alicerça-se nas linguagens e documentos, nas narrativas, rituais e instituições responsáveis pela transmissão dos conteúdos da cultura considerada como uma totalidade, como um *corpus* de memória viva;
- esta tradição de memórias constitui, por sua vez, o reflexo fiel de uma razão fundada na história do *agon* inter-subjectivo que a constituiu e perpetua; refere-se neste contexto, por exemplo, o *agon* inter-subjectivo na origem de uma ordem social (as suas leis, as suas “verdades” e as suas instituições tais como a escola, o sector de saúde, a família, a assembleia e a ágora);
- os espaços tradicionais de mediação entre o indivíduo e o seu mundo, entre o ser humano e a educação das subjectividades obedeciam ao desejo de nomear e salvaguardar os seus destinos possíveis, disponibilizados e activados pela tradição;
- vê-se, porventura com maior nitidez agora, um aspecto do projecto especulativo-poético, i.e., cognitivo, de Fernando Pessoa, patente na obra do heterónimo Álvaro de Campos: à luz do “Ultimatum” (ver a respectiva caixinha), Campos, que entretece a especulação metafísica e a evocação da técnica numa necessidade “visceral” de fundir horizontes interpretativos díspares, incita o seu leitor a interrogar-se sobre como conjugar, ou como tornar comensuráveis, a língua técnica e a língua da tradição porquanto o

evoluir da sociedade ocorre, segundo Campos afirma – e de que a nossa própria experiência é o registo biográfico – *a velocidades diversas*; será a sua conjugação efectivamente impossibilitada para sempre?; será a visão de Humboldt relativamente à aspiração universal da Universidade, ou “l’unité du logos”, segundo a visão do autor de *A morte de Virgílio*, Hermann Broch (1886-1951), resistente à síntese?; seremos hoje em dia incapazes de comunicar ou de plausivelmente desejar a totalidade?;

Ora a sensibilidade, embora varie um pouco pela influência insistente do meio actual, é, nas suas linhas gerais, constante, e determinada no mesmo indivíduo desde a sua nascença, função do temperamento que a hereditariedade lhe infixou. A sensibilidade, portanto, progride por gerações.

As criações da civilização, que constituem o «meio» da sensibilidade, são a cultura, o progresso científico, a alteração nas condições políticas (dando à expressão um sentido completo); ora estes ó e sobretudo o progresso cultural e científico, uma vez começado – progridem não por obra de gerações, mas pela interacção e sobreposição da obra de indivíduos, e, embora lentamente a princípio, breve progridem ao ponto de tomarem proporções em que, de geração a geração, centenas de alterações se dão nestes novos estímulos da sensibilidade, ao passo que a sensibilidade deu; ao mesmo tempo, só um avanço, que é o de uma geração, porque o pai não transmite ao filho senão uma pequena parte das qualidades adquiridas. (Álvaro de Campos [1890-1933, datas atribuídas por Fernando Pessoa, com poemas “póstumos” escritos até 1935 e atribuídos ou atribuíveis a este heterónimo-engenheiro naval] escreve no seu “Ultimatum” [publicado em 1917, no primeiro e único número da revista *Portugal Futurista*]: <<http://arquivopessoa.net/textos/456>>)

- a busca da síntese técnico-simbólica e técnico-orgânica intensifica, pelo contrário, a nossa consciência do carácter *cicatricial* (somos todos, afinal de contas, herdeiros da criatura suturada de Frankenstein) da comunidade humana contemporânea e emergente;
- perante o processo dinâmico e aporético desta busca – que promove os “dramas of cognizance” nas palavras de Stanisław Lem – depreende-se que a ficção científica se apresenta como uma força mediadora de radical importância na modernidade;
- a modernidade inventou, por assim dizer, a necessidade da ficção científica porquanto esta integra o seu projecto – por sua vez proeminentemente moderno – de auto-compreensão;

- perante estas aporias, ou colisões, ou “dramas of cognizance”, a ficção científica apresenta-se como uma força mediadora: assinala um acto de autognose da modernidade em si;
- Stanisław Lem, o autor de *Solaris*, sendo um dos maiores expoentes da ficção científica, aborda este género como sendo, na verdade, uma força mediadora da consciência moderna pelo prisma da filosofia, ciência e ficção, afirmando que “literature (...) [is] a medium for the intellectual, the philosophical and the reflective (about the human condition)”;
- perante estes “dramas of cognizance”, lamenta-se a relativa pobreza da ficção científica cinematográfica de natureza industrial; um cinema notoriamente destituído de ambiguidade e previsível nas suas premissas e conclusões, repleto de binarismos morais toscos e cansativamente formulaicos (o bem e o mal sem matização imaginativa e/ou especulativa); a politização (a subordinação das suas aporias filosóficas e sociais inerentes a uma redutora manipulação ideológica); a militarização da consciência das personagens (crianças, mulheres e homens) e das suas respectivas histórias ficcionais; o género no seu todo colonizado pelo imaginário redutor do momento histórico actual;

I was expecting a visualization of the ‘Drama of Cognizance’, seen as a contrast between the images of ‘home, sweet Earth’ and the ‘Cold Cosmos’, a drama in which the characters affecting the men in the station originate from the ocean and symbolize the antagonism between the vast open space of the planet and the small enclosed station. Unfortunately Tarkovsky took sides and favoured ‘home, sweet Earth’, against the ‘Cold Cosmos’. For a drama of cognizance in which the people, the envoys from earth, keep on struggling with the enigma that cannot be solved by the human mind, Tarkovsky substituted a moral drama *par excellence*, which in no way relates to the problem of cognizance and its extremes. (Stanisław Lem, cit. in “Phantasies of *Solaris*,” in Nariman Skakov, *The Cinema of Tarkovsky: Labyrinth of Space and Time*, Nova Iorque: I. B. Tauris, 2012, p. 80.)

- ora, no caso do filme *A Mosca* de David Cronenberg (n. 1943), a ambiguidade, as aporias e uma imaginação especulativa predominam; tudo está em movimento neste filme: os corpos a nível atómico, os seres que se deslocam de *telepod* em *telepod* e de espécie em espécie, as oscilações entre os diversos universos operativos da língua da tradição e a linguagem técnica (ver, a este respeito,

Martin Heidegger, *Língua de tradição e língua técnica*), a mutação da *Bildung* das personagens em estados de desintegração identitária ao ponto de tudo ameaçar tornar-se irreconhecivelmente híbrido, *cicatricial* (à Frankenstein, mas, no caso de *The Fly*, ao nível da identidade molecular), fazendo rodopiar num *maelstrom* semiótico os significados e os destinos, a razão e a memória, a vida e a morte;

- a reparar em relação à história patente no filme: a transposição do eixo casa sobre o eixo laboratório (e, inversamente, i.e., a transposição do espaço de investigação e de experimentação sobre o espaço habitacional); mas não só transposição, tratando-se, antes, de uma crescente *contaminação*; trata-se, portanto, de uma transposição problemática, agónica: até que ponto a casa e o laboratório serão espaços realmente transponíveis?
- com efeito, na interpenetração de gestos, desejos, operações e linguagens (os diálogos dos habitantes da casa-laboratório e a linguagem binária – cibernética – do computador programado para realizar a codificação, descodificação e recodificação dos seres “tele-portados”) daí resultantes, esbarra-se ao longo do filme numa zona de aterrorizadora intransponibilidade;
- embora esta zona de intransponibilidade, em especial, no que respeita ao ambiente de terror e incomunicabilidade que envolve os protagonistas, possa assemelhar-se à primeira vista às linhas de força da *mitopoiesis* helénica exemplificada, por exemplo, nas tragédias de Sófocles, não se testemunha na filmografia de Cronenberg nenhuma catarse que corresponda adequadamente ao sublime terror ulterior, i.e., não existe nenhuma lógica transcendente ulteriormente elucidativa e apaziguadora; pelo contrário, na obra do realizador, a impossível transposição de regimes epistemológicos não agoira nada de transcendente; que resta, então, senão a febre, o delírio, a alucinação, o distúrbio psíquico e a paranóia?;
- paradoxo: é através do *outro* – é mediante a agoirenta alteridade – que nos redescobrimos: afinal, *os monstros são-nos próximos*.
- o protagonista do filme aqui em foco, o cientista Seth Brundle, corporiza e encena aspectos dessa zona intransponível, neste caso, entre, por um lado, o regime denotativo da técnica e, por outro, o regime prescritivo da narrativa de cariz inter-subjectivo); os dois regimes não coincidem, mas, antes, colidem sem solução possível a não ser na morte;

- recorde-se de passagem a abordagem feita por Heidegger à racionalidade cibernética, que o filósofo considerava uma agressão contra o *ser* do ser humano (um ser da palavra, por excelência) e, em contrapartida, a natureza dessa palavra, carregada de memória, tradição, significados já criados e ainda por criar, uma palavra caracterizada, portanto, por uma história de continuidade no palco agónico da vida humana;
- no fim do filme de Cronenberg, o Dr. Seth Brundle é agora um híbrido inviável: um ser que é simultaneamente máquina, homem e mosca; existe, ou melhor, subsiste na margem da evolução natural – nos confins extremos da organicidade que até então formara a matriz da sua identidade humana – num estado de exílio sintético-orgânico sem retorno; um ser irreconhecível, quer em termos de codificação genómica, quer em termos dos dispositivos interpretativos ao dispor da restante comunidade humana que o testemunha; Seth Brundle vive doravante fora do alcance da memória humana, mutilado para lá de qualquer continuidade postulável, viabilidade genética ou *agon* suportável;
- Seth Brundle é um ser trágico na sua inumana e dolente singularidade; um *não-herói* na encruzilhada do denotativo e do prescrito, do operativo e do normativo, da técnica inumana e do *agon* social humano;
- assim entendido, Seth Brundle é luminosamente trágico na sua singularidade pós-biológica: constitui o *alpha* de uma linhagem adâmica inviável, o *alpha* de uma nova linguagem babélica, mas sem nenhuma Torre possível, sem nenhum outro habitante ou dialogante como vizinho possível;
- por conseguinte, não é tão-só o protagonista Seth Brundle que morre no final do filme do realizador de origem canadiana: é plausivelmente o projecto de legitimação da crença na síntese dos regimes ou jogos de linguagem criados na modernidade que termina ou que se encontra doravante subvertido à luz desta brilhante mediação artística;
- A *Mosca* põe em movimento ainda outras questões: no decorrer do filme, vê-se que a comunidade humana, ou melhor, um só indivíduo dessa comunidade humana, é capaz de produzir o *outro* (entenda-se: o prodígio tecnológico); semelhantemente, o *outro* que é o computador de Brundle também produz o *outro*, *mas num registo incomensurável com o da palavra de natureza inter-subjectiva*:

produz a diferença (codifica, descodifica e recodifica a assinatura atómica, o endereço genético dos seres), *mas fá-lo fora da historicidade humana, fora da tradição normativa inter-subjectivamente erguida*; assim entendido, a técnica, que multiplica as instâncias do *outro* hoje em dia, produz, como um dos efeitos das suas operações, o *outro* nos interstícios da própria subjectivação que cada um de nós encarna e encena; tal como a mosca, que viajou no *telepod* com o infeliz Seth Brundle (insinuando uma íntima e desestabilizadora proximidade entre o sujeito e os seus *outros* potenciais), somos todos, pelos vistos, portadores de uma simbólica mosca, desejada ou não, se bem que sempre vizinha;

- somos todos, quando mais não seja, *Seth Brundles* potenciais: a técnica considera-se aqui como um proto-cidadão (não-humano e/ou inumano) na comunidade humana, com consequências *previsíveis* pela sua conformidade à racionalidade operativa da técnica e, em simultâneo, *imprevisíveis* pela sua imbricação inevitável (e, até, trágica) nos dispositivos não só racionais mas também passionais, imaginativos e instintivos dos seres humanos;
- o projecto de Brundle de revolucionar o modo de nos deslocarmos no espaço, acaba em *tecno-tragédia* no filme de Cronenberg; pelos vistos, o projecto moderno – que visava tornar-nos donos da Natureza – virou-se contra o feiticeiro; assim entendido, *A Mosca* relata a liquidação deste projecto arrogante (fruto da monomania da sua vontade prometeica); ver, a este respeito, a caixinha que contém referências à *Poética* de Aristóteles: este documento debruça-se sobre a natureza da tragédia clássica ateniense; o terror e a piedade (que definem o território psicológico do espectador na catarse) podem ver-se agora reinterpretados na ficção científica moderna, especificamente, no género misto composto de técnica e *pathos* trágico nesta obra singular de Cronenberg;
- em Álvaro de Campos e no Dr. Seth Brundle, testemunhamos a vida e destino de dois mártires da modernidade;
- será o mártir da modernidade um novo tipo de monstro?;

Ambroise Paré (circa 1510-1590, anatomista, cirurgião nos campos de batalha, inventor de vários instrumentos cirúrgicos):

Do Prefácio:

Monstres sont choses qui apparoissent outre le cours de Nature (et sont le plus souvent signes de quelque malheur à advenir) comme un enfant qui naist avec un seul bras, un autre qui aura deux testes, et autres membres outre l'ordinaire. Prodiges, ce sont choses qui viennent du tout contre Nature, comme une femme qui enfantera un serpent, ou un chien, ou outre chose du tout contre Nature (...). (Ambroise Paré, *Des Monstres & Prodiges*, préf. Jean-Luc André d'Asciano, Éditions L'Eil d'Or, 2003, pp. 85-86.)

- *A Mosca*: um filme concebido pela óptica imaginativo-especulativa e pela óptica tecnológica; desencadeia-se um choque entre o tempo lento da imaginação no teatro social e *continuum* histórico da consciência humana (aritmética, nas palavras de Campos, no “Ultimatum”) e o tempo veloz da tecnologia (geométrica, segundo as palavras do engenheiro naval no mesmo texto); tal desencadeamento produz um *agon*, uma tensão que, nos filmes de Cronenberg, pode atingir um grau de irreconciliabilidade que atinge a cisão absoluta, i.e., a ruptura psicótica; o realizador explora as aporias e as ambiguidades resultantes dos processos de progresso e/ou transformação que se desenrolam a estas velocidades diversas;
- portanto, Seth Brundle torna-se uma criatura geneticamente híbrida, ontologicamente cindida, num estado de radical crise identitária, destituída já de toda a membrana protectora oriunda da ordem do *simbólico*, i.e., a participação de pleno direito na vida da comunidade humana; já não pode resistir às investidas do inumano (que é, hoje em dia, patente na emergente modelação do tempo e do espaço realizada pelos dispositivos bio-técnicos que regulam o nosso acesso à ordem simbólica); nas tragédias de Sófocles, tal modelação era antes expressa pelos deuses através dos dispositivos religiosos e mito-poéticos criados no seio das comunidades helénicas; os deuses eram, no fundo, as sobre-humanas expressões da polivalência humana a nível instintivo, bem como manifestações culturais dessa ambiguidade nunca inteiramente mediada pela razão ou superada por uma meta-catarse definitiva;



- Cronenberg já afirmou em entrevista a sua ideia de que a tecnologia “somos nós”; vê-se agora que tal afirmação é passível de uma análise sustentada e reflexão prolongada; a sua afirmação relativa à nossa ontologia revela, na realidade, um fundo conceptual e mito-poético extremamente ambíguo (i.e., nem neutro, nem evitável);
- repita-se: a tecnologia somos nós e, em simultâneo, *não somos nós*;
- a psique humana – não só a do cientista Seth Brundle mas, plausivelmente, a de todos os seres humanos – é portadora de diferenciação identitária interna, micro-cisões persistentes e fecundas, heterogeneidades afectivas e intervalos especulativos que logo se activam nas vias e nas veias inter-subjectivas da comunidade humana;
- ao ver o caos que transborda o perímetro da casa-laboratório de Seth Brundle, o espectador apercebe-se de que o antigo espaço habitacional do cientista, sendo de natureza híbrida, é o cenário, em última instância, de uma imprevisibilidade suprema; a casa-laboratório do infeliz protagonista do filme é, fatalmente, um espaço *cicatricial*, monstruoso, terminal;
- o *agon* de Brundle *opera* doravante fora da comunidade humana;
- eis, por conseguinte, a ironia em vigor neste filme: funda-se no problemático *êxito* do computador – segundo os parâmetros operativos do computador – cujo sucesso em “tele-portar” os viajantes dos “telepods” não depende da salvaguarda da sua respectiva memória identitária e/ou genética; ora a ausência desta salvaguarda e educação identitária colide com as ideias de Humboldt em torno da *Bildung* do indivíduo: trata-se agora, portanto, de uma síntese negada; neste filme, a chaga e a cicatriz (uma chaga que nunca sara) são agora as manifestações horripilantes (a repelir) da nossa busca de mais luz e liberdade;
- é como se o personagem, o Dr. Seth Brundle, acesse à ordem simbólica e material do monstruoso, uma ordem da qual nenhum ser humano regressa;
- eis a tecno-tragicidade patente neste filme: a colisão entre o racional e o afectivo; entre, por um lado, sistemas cibernéticos (sistemas decisórios automatizados) que decidem, a partir de codificações pré-determinadas e, por outro, a indeterminação hermenêutica de criaturas em movimento exterior e interno sem fim; entre, por um lado, o *geracional* e o organicamente *gestacional* e, por outro, o inumanamente operativo; entre, por um lado, a comu-

nidade humana na sua historicidade agónica e, por outro, os rasgos praticados no tecido espaço-temporal pela técnica;

- a arte do ser e as criações da tecnociência estão agora em fusão problemática; juntas geram uma realidade emergente de mártires híbridos, ciber-inumanos e pós-humanos num novo tipo de *agon* social em vias de se detectar e decifrar;
- situado o espectador para lá da psicologia trágica que a tradição ritmou, qual poderia ser o desenlace ulterior do terror que o filme desencadeia?;

- *anagnórisis*: “(...) recognition, as in fact the term itself indicates, is a shift from ignorance to awareness (...)” (p. 173); “que se faz para amizade ou inimizade das personagens que estão destinadas para a dita ou para a desdita”. (p. 118)
- “O terror e a piedade podem surgir por efeito do espectáculo cénico, mas também podem derivar da íntima conexão dos actos, e este é o procedimento preferível e o mais digno do poeta. (...) [D]a tragédia não há que extrair toda a espécie de prazeres, mas tão-só o que lhe é próprio. Ora, como o poeta deve procurar apenas o prazer inerente à piedade e ao terror, provocados pela imitação, bem se vê que é na mesma composição dos factos que se ingeram as emoções.” (pp. 121-22)
- *peripeteia*: “‘a peripécia é a mutação dos sucessos no contrário’, isto é, no contrário à expectativa”. (p. 173)
- *hamartia*: “Resta, portanto, a situação intermediária. É a do homem que não se distingue muito pela virtude e pela justiça; se cai no infortúnio, tal acontece, não porque seja vil e malvado, mas por força de algum erro; esse homem há-de ser algum daqueles que gozam de grande reputação e fortuna, como Édipo e Tiestes ou outros insignes representantes de famílias ilustres” (p. 120); “A verdadeira natureza da Hamartia constitui, ao que nos parece, uma das mais brilhantes descobertas de Gerard Else. O ‘erro’ não é, como se tem pensado, uma parte do carácter do herói trágico, mas, sim, *uma parte estrutural do mito complexo*, é o correlato da *anagnórisis* (‘reconhecimento’)”. (p. 177) (Aristóteles, *Poética*, ed. Eudoro de Sousa, IN/CM, 2003, pp. 118, 120, 121-22, 173, 177.)

- num breve epílogo a esta reflexão em torno do filme de Cronenberg, assinala-se que a obra de ficção de Mary Shelley, *Frankenstein*, o filme *A Mosca*, bem como a tragédia grega, *Édipo, o Rei*, de Sófocles tematizam as consequências da impru-

dência humana (reflexo, às tantas, da *hamartia*, i.e., essa “parte estrutural do mito complexo” da tragédia, referido na *Poética* de Aristóteles), que é como quem diz: a irresistibilidade da curiosidade humana em conjunto com a natureza estruturalmente lacunar do nosso saber, i.e., as peripécias, por definição, impérvias à previsão total pela inteligência humana, a falibilidade cognitiva de criaturas imaginosas e contingentes;

- eis também evidência da irresistibilidade do *outro*, i.e., a alteridade de que a imaginação mito-poética e técnica são parteiras, veículos e consubstanciação, uma alteridade que nos é irresistível porque *é lá* – nessa alteridade que nos é, contudo, imanente – onde reside o saber por atingir; é efectivamente *lá* onde ocorre a aceleração e a concretização de todas as metamorfoses daí decorrentes;
- à semelhança da casa-laboratório de Seth Brundle, o protagonista do jovem cientista experimental, Viktor Frankenstein, estudante na Universidade de Ingolstadt, habita também um apartamento-laboratório de fronteiras ambíguas afins;

The summer months passed while I was thus engaged heart and soul, in one pursuit. It was a most beautiful season; never did the fields bestow a more plentiful harvest, or the vines yield a more luxuriant vintage: but my eyes were insensible to the charms of nature. And the same feelings which made me neglect the scenes around me caused me also to forget those friends who were so many miles absent, and whom I had not seen for so long a time. I knew my silence disquieted them; and I well remembered the words of my father. ‘I know that while you are pleased with yourself, you will think of us with affection, and we shall hear regularly from you. (...)

I knew well therefore what would be my father’s feelings; but I could not tear my thoughts from my employment, loathsome in itself, but which had taken an irresistible hold of my imagination. I wished, as it were, to procrastinate all that related to my feelings of affection until the great objet, which swallowed up every habit of my nature, should be completed.

I then thought that my father would be unjust if he ascribed my neglect to vice, or faultiness on my part; but I am now convinced that he was justified in conceiving that I should not be altogether free from blame. A human being in perfection ought always to preserve a calm and peaceful mind, and never to allow passion or a transitory desire to disturb his tranquility, I do not think that the pursuit of knowledge is an exception to this rule. If the study to which you apply yourself has a tendency to weaken your affections, and to destroy your taste for those simple pleasures in which no alloy can possibly mix, then that study is certainly unlawful, that is to say, not befitting the human mind. (Mary [Wollstonecraft] Shelley, *Frankenstein, or, The Modern Prometheus, The 1818 version*, eds. D. L. Macdonald e Kathleen Scherf, Broadview Press, 1999, p. 83.)

- destaca-se neste contexto, novamente, o *cicatricial* como símbolo da tragédia de enxerto técnico, ou melhor, da tecno-tragédia, a cicatriz epistemológica – manifestação da nossa hibridez crescentemente bio-tecnológica a vigorar no seio da pólis, i.e., na comunidade humana sustentada até agora por um legado comum: a memória cultural, a educação, a filiação, o símbolo, a *Bildung* do ser à luz de um saber e de um destino congeminados;
- o *cicatricial*: o ser é doravante um ser aberto, mesmo que tal abertura se resuma à condição de uma chaga, à identidade rasgada, à consciência dilacerada;
- o *cicatricial* caracteriza o ser moderno: um ser de linhagem crescentemente híbrida, defrontando-se com, ora o inumano, ora o pós-humano, ora o desumano, ora o monstruoso; um ser que acarreta – no âmago do seu drama identitário – a consciência da sua diferença; vista positivamente, é uma diferença a cultivar e a partilhar num diálogo inter-subjectivo em expansão; vista negativamente, é uma diferença a proscrever, ou a confinar, ou a marginalizar longe de uma comunidade humana resistente ou hostil a tal recodificação da sua razão normativa;
- uma abordagem à ficção científica permite-nos questionar o que acontece quando a técnica política (o artefacto da pólis) e a técnica da ficção (o artefacto artístico) se associam intimamente à técnica (o artefacto da *technê*);
- a técnica – tributária do desejo e da imaginação – será, porventura, o artefacto dos artefactos;
- resta saber como e se é possível a invenção de uma *memória* técnica, i.e., uma história do inumano (que é a técnica) como co-protagonista e colaborador *desde o interior de um destino reconhecivelmente humano*;
- nesse caso, como seria o *pathos* específico da técnica?; como seria uma poética pós-aristotélica?; seria concebível segundo uma operatividade vocacionada para a infinitude, i.e., uma arte da continuidade operativa para além da morte orgânica, uma técnico-sintética vida eterna? Tal vida técnico-sinteticamente eterna seria mais simulacro do que essência, i.e., mais pulsar semiótico do que memória ontológica?
- tal morte pós-orgânica seria sequer traduzível em forma de carne e osso?;
- que fundamento cultural, com as suas respectivas premissas epistemológicas, surgiria dessa nova configuração do corpo social *cicatricial* e aberta?

- vê-se que a técnica se torna arte na medida em que participa no tempo da memória humana e no drama de existir da humanidade;
- *o ser sob a técnica é também um ser em movimento*: da memória geracional à reconfiguração da nossa espécie por parte dos *tecno-cientistas*; afinal de contas, a tecnociência funde o teórico e o concreto daquilo que constituirá plausivelmente a nossa futura circunstancialidade vital;
- a comunidade humana produz o *outro* para, no fundo, se constituir em comunidade, em historicidade, a fim de se defrontar renovadamente com o seu duplo absoluto: a morte; aliás, *escolheu* ab initio o *agon da consciência sobre o nada*, i.e., a negação absoluta da consciência; o filme de Cronenberg questiona esta premissa: será o duplo absoluto da comunidade humana a morte ou será, antes, outra coisa, uma linha de questionamento pertinente especialmente à luz do território (grotescamente) assinalada pela condição pós-humana (dir-se-ia quase pós-genómica) do infeliz Dr. Seth Brundle?;
- talvez o *outro* seja mensageiro, emissário, veículo ou catalisador, não só do *outro* mas, também, de outro princípio estruturante, de outro paradigma cognitivo e normativo para a comunidade humana;
- ao produzir o *outro*, a comunidade humana defronta-se com a tarefa da interpretação, da mediação simbólica, da acção e da reflexão: uma hermenêutica infinda, não como rotina, mas como tarefa premente, i.e., como contínua crise deliberativa;
- como resultado das crises deliberativas perante a pluralidade imane das suas vozes, determinar-se-á a sustentabilidade da comunidade em si; determinar-se-á a sua capacidade de apaziguar a tentação da destruição, i.e., a tentação do niilismo (oriundo da recusa, do pânico e do medo) perante as metamorfoses possíveis do – e para além das fronteiras estabelecidas do – *mesmo*, um apaziguar que a comunidade humana pode aceitar como a ocasião de amadurecimento e evolução ou, antes, como um pretexto para o aniquilamento;
- a destruição do *outro* acarreta a dogmatização do *mesmo*; a dogmatização do *mesmo* acarreta a destruição da comunidade humana;
- a tecnologia somos nós, afirma Cronenberg; somos igualmente o *outro*;
- o que nos leva a afirmar *a imanência da nossa alteridade*: a maturidade de uma comunidade humana, nas suas dimensões política,

pedagógica, institucional e cultural, dependerá da sua capacidade de incluir no seu inconsciente colectivo essa pluralidade ou difracção do *mesmo* pelo prisma do *outro*, i.e., uma pluralidade de identidades e fronteiras, vozes e narrativas que afinal nos completam;

- incumbe-nos, então, o desenfeitiçar da fixidez do *mesmo* perante as alternâncias do *outro* de que a ficção científica nos parece ser um instrumento de reflexão e especulação ímpar;
- corre-se o risco de que a emergente cidadania orgânico-técnica acarrete um novo *pathos* de ambiguidades, sendo, ora uma projecção das capacidades racionais dos seres humanos, ora a da sua natureza passional, às tantas, irracional, ora a do seu dispositivo instintivo;
- tal risco é inerente à modernidade; é igualmente inerente à condição humana;
- assim se nos vislumbra – periclitante e plural – a condição humana, inumana e pós-humana da comunidade actual e emergente.

É sobre os princípios tecno-calculadores desta transformação da língua – como dizer em língua como mensagem e como simples produção de sinais – que repousam a construção e a eficácia dos computadores gigantes. O ponto decisivo para a nossa reflexão atém-se a isto: são as possibilidades técnicas da máquina que prescrevem como é que a língua pode e deve ser língua. O género (*Art*) e o estilo da língua determinam-se a partir das possibilidades técnicas de produção formal de sinais, produção que consiste em executar uma série contínua de decisões sim-não com a maior rapidez possível. A natureza dos programas que podem servir de entradas para o computador, entradas com as quais podemos, como se diz, alimentá-lo, regula-se sobre o tipo de funcionamento da máquina. O modo da língua é determinado pela técnica. (...)

Com a dominação absoluta da técnica moderna cresce o poder – tanto a exigência como a eficácia – da língua técnica adaptada para cobrir a latitude de informações mais vasta possível. É porque se desenvolve em sistemas de mensagens e de sinalizações formais que a língua técnica é a agressão mais violenta e mais perigosa conta o carácter próprio da língua, o *dizer* como mostrar e fazer aparecer o presente e o ausente, a realidade no sentido mais lato. (Martin Heidegger, *Língua de tradição e língua técnica*, posfácio e trad. Mário Botas, Vega, pp. 36-37.)

## Epílogo

There are three propositions (...) which are, as it were, the three legs upon which the whole Western tradition rested. They are not confined to the Enlightenment, although the Enlightenment offered a particular version of them, transformed them in a particular manner.

The three principles are roughly these. First, that all genuine questions can be answered, that if a question cannot be answered it is not a question. We may not know what the answer is but someone else will. We may be too weak, or too stupid, or too ignorant, to be able to discover the answer for ourselves. In that case the answer may perhaps be known to persons wiser than us – to experts, an élite of some sort. We may be sinful creatures, and therefore incapable of ever arriving at the truth by ourselves. (...) But in principle the answer must be known, if not to men, then at any rate to an omniscient being, to God. (...) This is a proposition which is common both to Christians and to scholastics, to the Enlightenment and to the positivist tradition of the twentieth century. It is, in fact, the backbone of the main Western tradition, and it is this that romanticism cracked.

The second proposition is that all these answers are knowable, that they can be discovered by means which can be learnt and taught to other persons; that there are techniques by which it is possible to learn and to teach ways of discovering what the world consists of, what part we occupy in it, what our relation is to people, what our relation is to things, what true values are, and the answer to every other serious and answerable question.

The third proposition is that all the answers must be compatible with one another, because, if they are not compatible, then chaos will result. It is clear that the true answer to one question cannot be incompatible with the true answer to another question. It is a logical truth that one true proposition cannot contradict another. (Isaiah Berlin, *The Roots of Romanticism*, Princeton University Press, 1999, pp. 21-22.)

“Demogorgon”

«Na rua cheia de sol vago ha casas paradas e gente que anda.  
Uma tristeza cheia de pavor esfria-me.  
Presinto um acontecimento do lado de lá das fronteiras e dos movimentos.

Não, não, isso não!  
Tudo menos saber o que é o Mysterio!  
Superfície do Universo, ó Pálpebras Descidas,

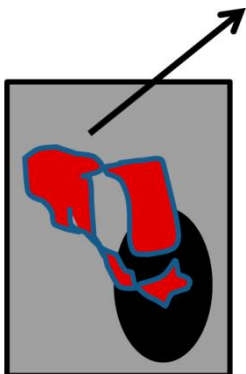
Não vos ergaes nunca!  
O olhar da Verdade Final não deve poder suportar-se!

Deixae-me viver sem saber nada, e morrer sem ir saber nada!  
A razão de haver ser, a razão de haver seres, de haver tudo,  
Deve trazer uma loucura maior que os espaços  
Entre as almas e entre as estrelas.

Não, não, a verdade não! Deixae-me estas casas e esta gente...  
Assim mesmo, sem mais nada, estas casas e esta gente...  
Que bafo horrível e frio me toca em olhos fechados?  
Não os quero abrir de viver! Ó Verdade, esquece-te de mim!»  
(Álvaro de Campos, *Livro de Versos*, ed. crítica Teresa Rita Lopes,  
Estampa, 1997, p. 244.)

No culture was so aware of the significance of the boundary line as the Greeks. Plato and his Pythagorean predecessors attributed everything positive to the bounded and everything negative to the unbounded. Space, even self itself, is bounded. The figures of the gods, and the temple in which they are sculpted, remain measured by the standard of the human. Limiting thought must bound the passion which drives toward the unbounded. The tragic hero, who breaks out of the essential limit, is driven back by the gods – the protectors of frontiers – and destroyed. The essential limits of man are the subject of oracles and seers, tragedians and philosophers. They want to call back to them from the false too narrow or too wide factual limits. For the essential limit and the actual limit do not coincide. The essential limit stands demanding, judging, giving goals beyond the factual limit. (Paul Tillich. “Frontiers”, in *The Future of Religions*, Harper & Row, 1966, p. 58.)





## 99. Sobre a gravidez do medo

“A emancipação define-se classicamente como a saída de uma situação de minoridade. Mas devemos pensá-la, mais precisamente, como a saída e de uma cenografia intelectual onde o progresso na linha horizontal do tempo é determinado pela intervenção de uma classe de educadores que toma a seu cargo os ignorantes ou os incapazes porque ela possui, não apenas o saber que estes não possuem, mas sobretudo o saber acerca das razões da sua ignorância e das formas de a suprimir. A situação de minoridade é justamente determinada pela conjunção da relação horizontal do desenrolar do tempo e da relação vertical entre aqueles que vêem e aqueles que não vêem o avesso escondido da superfície das coisas. A emancipação é a revogação deste laço entre a concepção unilateral do tempo e a hierarquia das inteligências. É esse o sentido da provocante fórmula da emancipação intelectual de Joseph Jacotot: ‘Todas as inteligências são iguais’. Ela não significa que todos os cérebros cumprem em todos os tempos as mesmas performances. Significa, isso sim, que há um poder da inteligência que é um através da multiplicidade das suas performances, e que este poder comum pode ser verificado em todas as relações humanas”. (Jacques Rancière, “O tempo da emancipação já passou?”, in *A República por vir, Arte, política e pensamento para o século XXI*, trad. Vanessa Brito, Fundação Calouste Gulbenkian, 2011, pp. 87-88.)

Je pense que tout homme est un animal raisonnable, capable par conséquent de saisir des rapports. Quand l’homme veut s’instruire, il faut qu’il compare entre elles les choses qu’il connaît, et qu’il y rapporte celles qu’il ne connaît pas encore.

Sans doute ce peu de lignes contiennent déjà une foule de questions de métaphysique; mais je n’ai pas le temps de parcourir ce labyrinthe avec ceux qui désireraient m’y entraîner. Je ne cherche pas à démontrer une théorie, c’est un fait, que je vais raconter. C’est une expérience que nous avons à faire, c’est un résultat qu’il faut obtenir. Si j’ai commencé par donner à

entendre que je suppose une intelligence égale dans tous les hommes, mon projet n'est pas de soutenir cette thèse contre qui que ce soit. C'est mon opinion, il est vrai; cette opinion m'a dirigé dans la succession des exercices qui composent l'ensemble de la méthode, et voilà pourquoi je crois utile de poser en principe: *tous les hommes ont une intelligence égale*. (Jean-Joseph Jacotot, *Enseignement Universel, Langue Maternelle*, Lovaina, 1823: a quinta edição deste volume do pedagogo francês, publicado em Paris, em 1834, está disponível *on-line*: <<https://archive.org/details/enseignementuni00jacogooq>>)

O que aprendeste hoje? Por exemplo, aprendeste que o medo pode ser entendido, e logo vivido, como uma barreira intransponível ou, alternativamente, como um dador de lições (pois o medo somos nós que o engendramos ainda que ocorra na fronteira de nós mesmos). Então, atravessar ou ficar, arriscar ou avançar, permanecer ou ser... mais?

O medo não é só limite (provisório) ou fronteira (transponível): assinala a fome que ainda não saciámos, o *ir-sendo* que ainda não realizámos, a vida que ainda não reconhecemos. O medo prefere semear nas estações terminais; pressagia a metamorfose dos muros; inunda os instantes com o aluvião de um novo sentir.

Vive esse medo, então: é parteira de uma nova leveza no mundo. Serás ainda tu mesmo mas mais leve.

O mundo está à espera de ficar mais leve.

## Epílogo

“A igualdade constrói o seu próprio tempo numa relação dupla com o tempo da desigualdade: dar os seus braços à exploração pode ser uma forma de recusar dar-lhe o seu espírito. Exercer as suas capacidades para cumprir as tarefas que ela ordena também é uma forma de as exercitar para outros usos. Trabalhar colectivamente no quadro que ela impõe permite construir formas de pensamento e de acção colectivas que se opõem ao seu domínio.

Consenso e dissenso, obediência e desobediência estão ao mesmo tempo presentes em qualquer situação, mais precisamente, eles dividem esse tempo em desigualdades heterogêneas e conflituais”. (Jacques Rancière, “O tempo da emancipação já passou?”, in *A República por vir, Arte, política e pensamento para o século XXI*, trad. Vanessa Brito, Fundação Calouste Gulbenkian, 2011, p. 88.)

Ver: Mia Couto: “Há quem tenha medo que o medo acabe”:  
(<[https://www.youtube.com/watch?v=wSnsM\\_3xY](https://www.youtube.com/watch?v=wSnsM_3xY)>)

**Excerto da transcrição da intervenção de Mia Couto nas Conferências do Estoril de 2011:**

É sintomático que a única construção humana que pode ser vista do espaço seja uma muralha, a Grande Muralha, que foi erguida para proteger a China das guerras e das invasões. A Muralha não evitou conflitos nem parou os invasores. Possivelmente morreram mais chineses construindo a muralha do que vítimas das invasões que realmente aconteceram. Diz-se que alguns trabalhadores que morreram foram emparedados na sua própria construção.

Esses corpos convertidos em muro e pedra, são uma metáfora do quanto o medo nos pode aprisionar.

Há muros que separam nações, há muros que dividem pobres e ricos mas não há hoje no mundo um muro que separe os que têm medo dos que não têm medo.

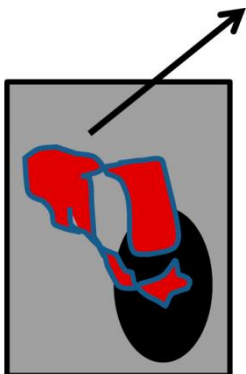
Sob as mesmas nuvens cinzentas vivemos todos nós, do sul e do norte, do ocidente e do oriente.

Citarei Eduardo Galiano [sic] acerca disto, que é o medo global, e dizer:

Os que trabalham têm medo de perder o trabalho; os que não trabalham têm medo de nunca encontrar trabalho; quando não têm medo da fome têm medo da comida; os civis têm medo dos militares; os militares têm medo da falta de armas e as armas têm medo da falta de guerras e, se calhar, acrescento agora eu, há quem tenha medo que o medo acabe.

Muito obrigado.

(<<https://docs.google.com/document/d/1aXX8ZEekztqzOTIhY5sEiIBbg2YF5NRbvCYt3-cCTk8/edit>>)



**100. Derradeiras palavras escritas desde o alto da Torre de Babel:  
em homenagem às micro-utopias possíveis na Torre de Babel**

«Mestre, meu mestre querido!  
Coração do meu corpo intellectual e inteiro!  
Vida da origem da minha inspiração!  
Mestre, que é feito de ti nesta fôrma de vida?

//////////

A calma que tinhas, deste-m'a, e foi-me inquietação.  
Libertaste-me, mas o destino humano é ser escravo.  
Accordaste-me, mas o sentido de ser humano é dormir».

(Poema sem título, com data de 15 Abril 1928, com a numeração de 81, in *Álvaro de Campos, Livro de Versos*, ed. crítica Teresa Rita Lopes, Lisboa: Estampa, 1997, pp. 246-47.)

“O Senhor lamenta-se com razão dos jogos perpétuos dos engenhosos e da verbosidade cansativa dos actuais escritores de um tom de grandes senhores que não têm outro gosto a não ser o de falarem sobre o gosto. Só que me parece que isto é a *eutanásia* da falsa filosofia, pois ela expira em artifícios ridículos e porque é, de longe, pior quando é levada ao tûmulo em subtilezas profundas e falsas com a pompa de método rigoroso. Antes de a verdadeira filosofia reviver é necessário que a antiga se destrua a si mesma, e, do mesmo modo que a putrefacção é a decomposição mais completa que precede sempre ao começo de uma nova criação, assim a crise do saber numa época como a nossa, onde não faltam todavia boas cabeças, dá-me a melhor esperança de que a grande *revolução* das ciências, há tanto tempo desejada, já não está muito afastada”.

(Excerto de uma carta de Immanuel Kant dirigida a Johann Heinrich Lambert [1728-1777], in *Correspondência Lambert /Kant*, introd., trad. e notas Manuel J. Carmo Ferreira, Editorial Presença, 1988, pp. 59-60.)

“En agitant le tiers monde comme une marée qui menacerait d’engloutir toute l’Europe, on n’arrivera pas à diviser les forces progressistes qui entendent conduire l’humanité vers le bonheur. Le tiers monde n’entend pas organiser une immense croisade de la faim contre toute l’Europe. Ce qu’il attend de ceux qui l’ont maintenu en esclavage pendant des siècles c’est qu’ils l’aident à réhabiliter l’homme, à faire triompher l’homme partout, une fois pour toutes.

Mais il est clair que nous ne poussons pas la naïveté jusqu’à croire que cela se fera avec la coopération et la bonne volonté des gouvernements européens.

Ce travail colossal qui consiste à réintroduire l’homme dans le monde, l’homme total, se fera avec l’aide décisive des masses européennes qui, il faut qu’elles le reconnaissent, se sont souvent ralliées sur les problèmes coloniaux aux positions de nos maîtres communs. Pour cela, il faudrait d’abord que les masses européennes décident de se réveiller, secouent leurs cerveaux et cessent de jouer au jeu irresponsable de la belle au bois dormant.” (Frantz Fanon, *Les damnés de la terre*, Librairie François Maspero, 1968, p. 62.)

*Descoloniza a tua mente.*



## **Epílogo**





## Apêndice I

### Auto-entrevista ao docente Christopher Damien Aurretta

**Entrevistador:** Desde quando é que exerce funções de docente?

**CDA:** Bem, eu já não sou jovem. Tomei conhecimento de alguns dos desafios que nos lança o vasto campo da actividade pedagógica noutra país e noutra época, ou seja, no México dos anos setenta do século passado, e, bem entendido, noutra língua, ou seja, em espanhol. Tinha acabado o meu curso (em línguas e literatura) precisamente naquele país. Foi uma experiência absolutamente formadora. Às tantas, depois de a minha bolsa de estudos terminar e, certo de querer continuar a viver num país que possuía uma cultura extraordinariamente pluralista, e em relação à qual sentia um fascínio apaixonante, vi-me confrontado com a necessidade, como todo o ser humano, de ganhar suficiente dinheiro para concretizar os meus objectivos, neste caso, para prolongar lá a minha estadia.

Ent.: Desculpe interromper, mas o que significa para si um país pluralista neste contexto?

**CDA:** Imagine, por exemplo, que apanha um autocarro na capital do país, mais especificamente, na cidade do México, Distrito Federal, e rumo duas ou três horas em direcção ao Sul. Deixa para trás, não uma simples cidade, mas antes uma *megálópolis*, ou megacidade, habitada por muitos milhões de habitantes. Uma cidade que se estende sobre um vasto território, situada no meio de uma cordilheira periodicamente sacudida por fortes terramotos e outras calamidades de origem natural, onde coexistem arranha-céus e bairros de lata, sendo estes habitados por literalmente milhões de seres humanos, formando autênticas cidades dentro da *megálópolis* cuja população aumenta diariamente, constituída por indivíduos e famílias que abandonam as zonas rurais em busca de uma vida menos precária. É preciso não esquecer os níveis sufocantes de poluição provocada por uma frota automobilística envelhecida e/ou que utiliza combustíveis com chumbo e, ainda, os efluentes industriais e os resíduos domésticos mal ou insuficientemente tratados. É nesta mesma cidade que vemos também autênticas maravilhas. Museus de importância mundial, tal como o de Antropologia, que dá uma ideia da prodigiosa riqueza cultural autóctone desse país. Mas, dizia eu, rumamos em direcção ao Sul, e rapidamente entramos num mundo onde uma Natureza grandiosa começa

a protagonizar e predominar sobre toda a presença humana: a cordilheira impõe-se, as planícies abrem-se, a vegetação e a floresta avolumam-se de modo estonteante, o espaço torna-se, não só vasto, mas sobremaneira exuberante. Passamos igualmente por vilas e aldeias, onde a vida rural ainda impera. Três horas a sul da *megalópolis* mexicana e chegamos ao nosso destino: uma aldeia bordejada por um vasto milheiral e rodeada de picos de vários vulcões extintos. E damos conta, ao dirigirmo-nos aos habitantes da aldeia, que o espanhol nem sequer é a sua primeira língua, mas, sim, o nahautl, a língua dos aztecas, cujo império foi derrubado e cuja população foi dizimada, como se sabe, aquando da vinda dos primeiros europeus e das sucessivas vagas de colonizadores. Tal é o pluralismo, digamos, *plural*, problematicamente plural desse país: multi-espacial, multi-temporal (havendo uma superposição de culturas autóctones e outras em várias fases da chamada modernização) com que nos defrontamos no México. Foi nesse ambiente, mais especificamente, numa aldeia semelhante à referida que, para sobreviver, eu comecei a dar aulas de inglês e de francês. Havia uma escola, nos arredores dessa aldeia, que funcionava com horário pós-laboral, para adolescentes e adultos que durante o dia lavravam os campos ou trabalhavam no mercado da praça. Foi nesse ambiente natural e humano que eu dei os primeiros passos como docente.

Ent.: E foi difícil principiar como docente nessas circunstâncias?

CDA: Foi aterrorizador e, em simultâneo, electrificante. O desafio, sendo imenso, exigiu de mim um compromisso total. A simples ideia de organizar a primeira hora da primeira aula levou-me a meditar, não apenas sobre os conteúdos a elaborar e a abordar, mas sobretudo sobre o tipo de relacionamento a estabelecer com os alunos, muitos deles mais velhos do que eu, com vidas muito menos privilegiadas do que a minha, pois eu tivera a possibilidade de seguir um curso universitário, de viajar para longe do meu país de origem e de efectuar uma aprendizagem cultural intensa, diferente da das minhas raízes. Quer dizer: dar essa primeira aula foi como viver um momento de síntese de tudo o que tinha estudado e assimilado até então como estudante e, ao mesmo tempo, sentir de modo esmagador a insuficiência de toda essa mesma aprendizagem. Foi um momento singular e decisivo. Para além de constituir o início da minha actividade profissional, foi também e sobretudo uma espécie de iniciação, uma iniciação de que eu não podia nunca ser o protagonista ou o protagonista exclusivo. Não sei se me explico bem: ser docente nesse instante foi ser igualmente, e com uma intensidade psicológica que ainda conservo intacta na memória, *aprendiz*. Exigiu que eu convertesse todas as “respostas” – de que a minha formação me tinha munido – em

inesperada pergunta, em atitude interrogativa e em dúvida aguda. (A Escola, cheguei a entender, deveria ter efectivamente o objectivo de envolver os alunos num processo colaborativo e interrogativo com o docente relativamente ao saber, isto é, *ensinar a duvidar as certezas estabelecidas e estruturar concomitantemente a dúvida*. Só assim, quer-me parecer, é que o saber se consegue tornar autenticamente questionante, vivo, imprevisível, isto é, capaz de inventar o verdadeiramente novo. E a compreensão é sempre um evento inaugural.) Assim, face à minha primeira experiência como docente, fiquei rapidamente com a convicção de que havia tudo para eu aprender e muito menos, portanto, para eu ensinar. Como abordar o material a dar? Como organizar as duas horas de aula com os alunos? Como estabelecer um diálogo com eles que fosse educativo e relevante, estimulante e humanizante? Como amar a vida e promover o “tu”?

Ent: Humanizante?

CDA: Humanizante. Exactamente isso. Não somos peças de uma Engrenagem. Não somos autómatos. Não somos seres estáticos. Assim, docente e alunos constituem uma realidade dinâmica, imprevisível: um autêntico evento de comunicação. Senti desde os primeiros momentos dessa primeira aula, diante de um grupo de quase oitenta alunos numa pequena sala de aula, que a pedagogia é, acima de tudo, um *encontro* transformador e, portanto, humanizante, um encontro onde docente e aluno formam uma realidade nova e única, uma realidade de diálogo que funda e co-funda uma consciência partilhada da vida como caminho infindo de descoberta e crescimento interior. Sinto que deveria aplicar neste contexto um vocábulo de origem latina, *amicitia*<sup>1</sup>, vocábulo aparentado com a ideia de amizade e de aliança. Ora veja: um grupo de desconhecidos reúne-se num dado dia, a uma hora pré-determinada, naquele espaço ostensivamente neutro que é a sala de aula, e, juntos, lançam-se numa

---

<sup>1</sup> Ver Cícero, *De Amicitia* [Sobre a Amizade]: “But if from the condition of human life you were to exclude all kindly union, no house, no city, could stand, nor, indeed, could the tillage of the field survive. If it is not perfectly understood what virtue there is in friendship and concord, it may be learned from dissension and discord. For what house is so stable, what state so firm, that it cannot be utterly overturned by hatred and strife? Hence it may be ascertained how much good there is in friendship. It is said that a certain philosopher of Agrigentum (...) sang in Greek verse that it is friendship that draws together and discord that parts all things which subsist in harmony, and which have their various movements in nature and in the whole universe” (Cicero, *De Amicitia*, Translated, with an Introduction and Notes by Andrew P. Peabody, disponível no respectivo portal do Projecto Gutenberg: <[http://www.gutenberg.org/wiki/Main\\_Page](http://www.gutenberg.org/wiki/Main_Page)>)

aventura exclusiva da nossa espécie: pelo diálogo, pela actividade conceptualizante e pela capacidade de nos aliarmos ao serviço de objectivos que ultrapassam de longe a realidade do *aqui* e do *agora*. Juntos procuramos, por assim dizer, estruturar a opacidade do real. Procuramos, por mais ténue e provisório que seja, tratar o real por “tu”. Gosto da palavra *amicitia* para descrever tal situação que rapidamente se desembaraça de toda a neutralidade. A *amicitia* implica, no meu entender, o eclodir de uma investigação apaixonante. Organiza-se uma vivência partilhada. Surge um vínculo entre seres que se decifram ao decifrarem o real. Neste contexto, o universo foi-nos, acho, extremamente generoso: a nossa *incompletude* – o estado de ignorância a partir do qual todo o saber se constrói e todas as relações humanas florescem – é, na verdade, uma plenitude disfarçada.

Ent.: Desculpe interromper, mas vai ter que me explicar um pouco melhor o que significa para si essa *amicitia* de que fala. Nunca concebi a amizade nestes termos, e ainda menos no tocante à relação pedagógica entre docente e discente.

CDA. Tem toda a razão. Vivo intensamente as palavras, algumas mais do que outras. É, contudo, o meu dever saber explicitar, desenvolver e elaborar um raciocínio. Ora bem, quanto à *amicitia*, julgo que se trata de uma atitude específica, uma espécie de predisposição amorosa para com o real de que a nossa *incompletude* – essa nossa condição de seres cuja inteligência não nasce de uma vez por todas, mas antes se constrói etapa sobre etapa – depende. O que faz essa predisposição? Respondo assim: seres que somos num processo contínuo de consciencialização e consolidação de saberes, realizamos um acto ininterrupto de aproximação ao mundo. Estamos sempre a querer conhecer mais, *a ser mais*, a ir mais fundo, *a transformar tudo o que é estático e neutro em vivência encarnada, em fogo conceptual, em nova linguagem reveladora*. Tal como nunca conhecemos de modo exaustivo os nossos amigos, nunca completamos essa aproximação ao real. Apesar de esse conhecimento ser, por definição, incompleto, não deixamos de estabelecer laços profundos e de grande confiança com os nossos amigos. Nunca iremos conhecer o real na sua totalidade: o próprio acto de indagar e estudar os processos físicos do universo altera essa mesma realidade. Mas a nossa maneira de humanamente nos relacionarmos com o mundo dá-se mediante a busca e a dúvida: *o ser humano converte a materialidade do universo em pergunta*. Crê na validade do acto indagador. Isso não representará um processo de transformação, uma espécie de parto? O facto de não conhecermos de modo exaustivo os nossos amigos em todo o seu percurso individual, em todos os seus pormenores autobiográficos, não impede que a amizade nos

exija uma envolvimento total da nossa parte. Sabemos e sentimos que se trata de uma verdadeira totalidade. Uma totalidade que a amizade torna iminente, concreta e... real. Assim, a ignorância é um estado essencialmente amoroso: a plenitude advém quando nos fundamos e nos fundimos com o real, quer se trate da elucidação de um processo químico, quer se trate da criação de laços humanos, quer se trate de um acto de indagação conceptual ou de criação artística.

Ent.: Acho que começo a perceber o que está a dizer, embora ainda tenha algumas dúvidas. A *amicitia*, ora na sala de aula, ora como definição do humano, corresponde ao nosso desejo de compreender o real e os outros, uma compreensão que nunca se pode reduzir, digamos, a uma imagem narcisista do mundo, a uma imagem que funcione apenas de acordo com as nossas expectativas e pressupostos.

CDA: É isso. Nunca deixei de sentir a actividade pedagógica como uma espécie de drama. Esse drama tem a ver com o desdobrar da humanidade dos seus participantes: sujeitos humanos em busca da sua voz, em vias de desenvolver as suas potencialidades, com sede de ampliar os contextos em que pensam, sentem e compreendem a sua existência. E, por conseguinte, sujeitos humanos que tentam discernir quais as grandes tarefas, enquanto pessoas e cidadãos, que o seu momento histórico e a sua situação existencial e cultural lhes incumbiram. Uma tarefa que se define na companhia e em conjunto com os outros.

Ent.: Não lhe parece um pouco idealista o que está a afirmar aqui?

CDA: Muito pelo contrário. O idealismo surge, normalmente, como acusação quando o que o acusado está efectivamente a fazer é simplesmente articular ou relembrar ideias motoras e duradouras da nossa espécie. A acusação de idealismo parece transmitir uma interdição ou a constatação de uma proibição: «Deixe de traçar horizontes utópicos construídos no ar. A realidade é bem diferente. É preciso ser pragmático. É preciso olhar para o real, etc.». Mas tal acusação oculta uma agenda ideológica, uma moralização dogmática e, até, uma sacralização da relação entre mestre e aprendiz, uma relação convertida, às tantas, numa (falseante) relação hierárquica entre o docente que supostamente sabe tudo e os alunos que supostamente não sabem coisa nenhuma. Que triste cenário que acaba por impor um distanciamento totalmente desnecessário – e não me dou bem, aliás, com atitudes de sacerdócio – e por esquecer o essencial: ser pedagogo quer dizer participar num drama onde todos devem aprender a agir, evoluir e criar em múltiplos contextos de ordem natural e histórica. *O pedagogo é um sujeito entre sujeitos*. Ser docente significa participar no desdobrar desse relacionamento complexo entre sujeito e mundo, sujeito e sujeito. É aprender a

conviver de modo cada vez mais jubiloso com essa complexidade. É aprender a partilhar activamente com os alunos a consciencialização dessa complexidade. A modernidade é uma realidade histórica que se complexifica sem fim. Somos passíveis de múltiplos despertares perante tal modernidade. Afinal, o que você interpretou como uma atitude idealista da minha parte é, de facto, outra coisa: uma atitude de crescente abertura, a decisão de arquitectar um encontro com os alunos, numa busca partilhada de compreensão do mundo que a modernidade construiu e submete a um ininterrupto processo de transformação. *Seria, sim, extremamente ingénuo da nossa parte pensarmos que tal processo transformador não nos transformasse igualmente.* O evento pedagógico é precisamente esse: construir, em comum, uma compreensão do mundo que faz de nós, não só os sujeitos conhecedores mas igualmente um horizonte vivo de indagação. A modernidade é profundamente reflexiva. A minha visão da pedagogia é, acho eu, simplesmente uma leitura das exigências que este espírito reflexivo inerente à modernidade nos lança. É ser, portanto, não a-historicamente idealista, mas, antes, aberto às suas grandes linhas de força. É ser fiel aos princípios operativos da modernidade.

Ent.: OK, mas falou também em termos de transformação constante. A modernidade privilegia estes sujeitos-objectos em movimento contínuo, digamos, em trajectória cada vez mais inédita, rejeitando cada vez mais a repetição?

CDA: Exactamente. Leia, por exemplo, a peça de teatro *R.T.X 78/24*, da autoria de António Gedeão, publicada, salvo erro, em 1963, para ver o retrato (irónico, bem entendido) de uma sociedade, e, portanto, de uma implícita filosofia pedagógica, nos antípodas do que temos estado aqui a afirmar: o evento pedagógico é retratado nessa peça como algo que se impõe, como se se tratasse de um destino inexorável, como a imposição de um saber pré-dado, fixo, imutável, a ser memorizado pelo aluno-mero recipiente. Uma tal pedagogia parece reflectir, no pensamento do autor (poeta e *alter-ego* do professor de ciências físico-químicas Rómulo de Carvalho), uma sociedade que, por sua vez, impõe uma imagem do ser humano, uma visão antropológica para cada ser humano de cariz imutável, fixo, pré-dado. Uma visão necrófila, segundo afirma Erich Fromm, por exemplo.

Ent.: Disse que a pedagogia perfila uma antropologia. Transmitirá realmente uma imagem do humano? Não se trata antes da transmissão de conteúdos estabelecidos e determinados?

CDA: Sim e não. Como poderia deixar de ser? O docente não ensina no deserto. Contudo, o saber não nasce todo feito, acabado e inalterável! O

saber é inacabado por natureza: o sociólogo Anthony Giddens, antigo director da London School of Economics, refere-se à ciência como tendo por fundamento o pressuposto operativo de “organized scepticism”. Aprecio muito tal afirmação. O ser humano, ele próprio, é o animal que se projecta no passado, pela memória, e no futuro, pela imaginação, pois sabemos, cada um de nós, que a nossa identidade é desde sempre e para sempre um projecto a realizar. Somos essencialmente seres incompletos. Paulo Freire baseia a sua pedagogia de libertação sobre esta premissa filosófico-pedagógica fundamental: *somos animais inconclusos*. A nossa condição antropológica parte de um estado de inconclusão. A Escola transmite, sim, saberes, mas precisa de os contextualizar dentro de um horizonte, ora aberto e dinâmico, ora de natureza histórica e questionante. Se não, produz seres-monólogo em vez de seres-diálogo.

Ent.: Mas esta ideia de sermos animais inconclusos não perturba e desestabiliza o sujeito?

CDA: Acho que o contrário se verifica. A tomada de consciência da nossa inconclusão define e dinamiza a nossa tarefa humana primordial: tornarmo-nos seres porosos à realidade como um drama de construção e de transformação. Não há nada de estático nisto. Acho que tal porosidade nos revitaliza e nos permite evoluir. Daí a exigência de fazer do evento pedagógico um drama de diálogo intenso. Todos devem participar nesse diálogo. É nada mais, nada menos do que a realização da nossa *vocação ontológica*: a libertação do ser de um estado de menoridade a caminho de um estado de *ser mais*, como afirma mais uma vez Paulo Freire. É portanto a imposição de um saber estático ou pré-dado, não mediado pelo diálogo, pelo encontro entre sujeitos, que desestabiliza o sujeito. Que mata a sua vocação ontológica radical. Foi face a essa experiência de morte no interior do pensar, quando este se paralisa, se congela e se dogmatiza, que comecei a interiorizar, ainda nessa primeira e agora longínqua aula que dei numa remota aldeia mexicana há cerca de quarenta anos, os grãos discretos de uma futura pedagogia pessoal. Foi um momento de iniciação, disse eu, há pouco. E é isso mesmo: o momento de inserção inicial num processo de abertura ao mundo e aos outros. Foi nesse instante que me descobri, por assim dizer. Não crescemos no monólogo, mas no diálogo.

Ent: E isto relaciona-se com uma vocação de natureza histórica também?

CDA: Absolutamente. Desde o século dezoito, com a consolidação das grandes linhas de força da nossa modernidade ocidental, que somos participantes num vasto projecto emancipatório do sujeito humano. A todos os níveis, desde o pessoal até ao político. A humanidade deixa de ser uma

realidade meramente estática, digamos – soma aritmética dos membros indiferenciados de uma espécie, *homo sapiens sapiens*, que habita e povoa a Terra desde há algumas centenas de milhares de anos – mas, sobretudo, *uma ideia e um projecto*. Um alargamento de auto-consciência por parte de um número cada vez maior de indivíduos, a tomada de consciência de a humanidade ser, ela própria, um projecto cultural, pedagógico e político. Nasce, portanto, o projecto emancipatório: o questionamento crítico de todas as dimensões de uma realidade social, que procurara, até então, justificar-se mediante formas de autoridade herdadas do passado, garantidas pela tradição e reafirmadas pelos costumes e hábitos patentes no quotidiano colectivo e individual das pessoas. Assim, intensificou-se também a consciência de que – sendo, aliás, uma premissa operativa dos pensadores do século dezoito – a inteligência humana não é apenas uma actividade individual, mas, sobretudo, uma construção colectiva, uma obra para a qual contribuem todos. A humanidade, como realidade social e histórica, adquire uma consciência de si como criadora do seu mundo, o que, bem entendido, acarreta tremendas responsabilidades éticas e exigências de ordem cultural. O século dezoito é o século da Enciclopédia, a tentativa de nomear, compilar, coordenar e comunicar os saberes da época. Era uma espécie de antecipação da World Wide Web. Um ser de razoável inteligência, a evoluir pela vida fora no seu caminho mais ou menos solitário, torna-se imensamente mais inteligente quando se relaciona com outros seres inteligentes: o mundo adquire a velocidade própria das ideias. Assim, a modernidade coincide com este evoluir exponencial, que tanto desafia o indivíduo como nutre a vocação profunda da espécie. Tudo o que fazemos constitui não apenas uma tarefa individual mas igualmente uma vocação colectiva. Assim, a humanidade, sendo vocacionada para a construção das suas próprias condições de existência, projectando-se em direcção à investigação do seu passado, bem como em direcção ao desvelamento ou à invenção activa do seu futuro – o futuro como projecto – é a encarnação evolutiva de uma ideia de humanidade, a emergência gradual de uma humanidade elucidada e emancipada de tudo o que não se questiona.

Ent.: Mas, não cansa, digamos, estar continuamente a questionar, a dismantelar o fixo, que, afinal de contas, poderia servir como um abrigo, a nossa casa, por assim dizer, por mais frágil ou ilusória que essa “casa” seja?

CDA: Mas não cansa! *A dúvida fortalece e dinamiza*. Rejuvenesce. E uma “casa” que não se habita de modo dinâmico converte-se paulatinamente numa “cela”. Renovamos e inovamos continuamente a nossa residência na Terra. Não somos jamais proprietários de uma realidade supostamente fixa – a realidade do átomo é em si infinita e complexamente dinâmica, imprevisível. Somos apenas herdeiros de uma memória pes-



soal, humana e colectiva que se afina e se complexifica à medida que vamos vivendo a nossa singularidade no seio do cosmos. É essa a nossa paz e o nosso abrigo, acho: o território humano plenamente vivido é uma casa que se abre a um explorar infinito. *A nossa inconclusão é a nossa morada e o nosso endereço absolutos.*

Ent.: E é aí que reside, portanto, o que considera ser a actividade pedagógica?

CDA: Sim. A pedagogia opera na encruzilhada destas energias emancipatórias. Encaro esse evento comunicativo intenso que, no meu entender, constitui o diálogo entre alunos e docente como um drama múltiplo de encontro de ideias, de busca partilhada entre todos os que protagonizam o processo educativo (em que, bem entendido, somos todos, docente e alunos, protagonistas, participantes e, como hei-de-dizer isto?, onde todos vivemos uma espécie de *democratização da palavra, das ideias e dos conceitos* à luz da qual o processo de aprender não pertence a ninguém em particular mas, antes, pertence a todos.

Ent.: Imagino que, a partir desse primeiro instante inaugural que viveu nessa aldeia mexicana...

CDA: ... que faz parte de toda uma mitologia pessoal, digamos, da minha narrativa como sujeito a viver a sua singularidade e o seu inacabamento...

Ent.: ... pois, e que, a partir desse primeiro instante, portanto, tem elaborado, ao longo dos anos, uma pedagogia mais auto-consciente ou, até certo ponto, mais metodológica. Enfim, não sei se a palavra «método» é a mais adequada aqui.

CDA: Por sinal, aprecio muito a palavra método. Em grego, «odos» significa «caminho». «Meta» significa «através de». Quer dizer: método é, no meu entender, a nossa maneira de bem encaminhar os nossos actos, de orientar o nosso pensamento, de organizar aquilo que desejamos pôr em movimento entre os sujeitos. De traçar o nosso caminho em conjunto com o caminho dos outros, em intersecção intensa com esses caminhos, de privilegiar a porosidade desses caminhos. É nessa porosidade que se torna real a comunicação pedagógica, que contrasta tão profundamente com a mera transmissão de uma erudição livresca ou de um saber inertemente abstracto.

Ent.: Poderia especificar qual é a sua metodologia agora?

CDA: Muito bem. Hoje em dia encaro esse drama de encontro entre docente e alunos organizado de acordo com cinco vertentes, que definiria aqui, esquematicamente, da seguinte maneira:

*A vertente maiêutica:* Literalmente, a arte do parto. E repare, quando digo “democratização da palavra”, confesso que me identifico muito profundamente com a pedagogia desenvolvida pelo pedagogo brasileiro Paulo Freire. Lembro-lhe que ele afirma o seguinte no seu livro *Pedagogia do Oprimido*:

Quanto mais analisamos as relações educador-educandos, na escola, em qualquer de seus níveis (ou fora dela), parece que mais nos podemos convencer de que estas relações apresentam um carácter especial e marcante – o de serem relações fundamentalmente *narradoras, dissertadoras*.

Narração de conteúdos que, por isto mesmo, tendem a petrificar-se ou a fazer-se algo quase morto, sejam valores ou dimensões concretas da realidade. Narração ou dissertação que implica um sujeito – o narrador – e objectos pacientes, ouvintes – os educandos.

Há uma quase enfermidade da narração. A tônica da educação é preponderantemente esta – narrar, sempre narrar.

Falar da realidade como algo parado, estático, compartimentalizado e bem-comportado, quando não falar ou dissertar sobre algo completamente alheio à experiência existencial dos educandos vem sendo, realmente, a suprema inquietação desta educação. A sua irrefreada ânsia ( ).

Ora é claro que o pedagogo brasileiro é profundamente crítico relativamente a este tipo de pedagogia que ele define como “bancária”. Para Freire, a pedagogia deve ser, antes de mais, “problematizadora”, fomentando a “críticidade” e a crescente tomada de consciência do sujeito como participante na construção e na transformação da sua realidade. Uma realidade que a modernidade, recorde, define como essencialmente dinâmica e em transformação contínua. Daí a minha ideia de que uma vertente importante do evento pedagógico realiza uma espécie de “parto”, um parto que constitui o diálogo construído entre docente e alunos na sala de aula. Daí a minha utilização do vocábulo «maiêutica».

*A vertente conceptual-teórica:* através da leitura de excertos de vários autores tais como John Gray, Anthony Giddens, Pierre Lévy, Fernando Savater, Alain Touraine, Gilbert Hottois, Paul Tillich, Dominique Lecourt, Hans Jonas e Immanuel Kant, os alunos e eu vamos esclarecendo algumas das linhas de força que formam o fundamento das nossas crenças, atitudes e pressupostos, como cidadãos da modernidade no século XXI. A teorização permite estruturar o intuitivo e o experiencial.

A teoria é a consubstanciação de uma actividade radicalmente humana: aborda o real, não como guião que nos seja dado de modo definitivo, mas cuja decifração é mediada pela inteligência que abdica de toda a atitude autoritária. Na fecundidade do conceito, exercita-se a liberdade suprema que constitui o essencial de todo o autêntico acto de pensar. A filosofia representa, para mim, esse ritual de desassossego cultivado que nos permite franquear os limites do conhecido, abandonar a catequese da resposta que até agora tem satisfeito, arriscar a vida em nome de uma felicidade por certo estranha, exigente, às tantas quimérica, mas que norteia o ser e dota-o de nova vida, precisamente quando mais o desarma e desconcerta.

*A vertente hermenêutica:* Temos abordado vários textos de autores de expressão portuguesa bem como de autores traduzidos para português, tais como Maria Archer, Agustina Bessa Luís, José Saramago, Fernando Pessoa, António Gedeão, Jorge de Sena, Mário Henrique Leiria no que respeita aos autores portugueses e, quanto às obras traduzidas, temos abordado autores tais como Franz Kafka, Bernard Schlink, Ray Bradbury, William Golding, Mary Shelley, Ionesco, Wisława Szymborska, Eugueni Zamiatine, Aldous Huxley, J. M. Coetzee e Anthony Burgess. Gostamos igualmente de abordar filmes – essas narrativas visuais, essas alegorias em celulóide – que, nas palavras do realizador italo-americano Martin Scorsese, constituem o “inconsciente religioso” do espectador, filmes que, ora toscamente, ora de modo incisivo, mas sempre de modo estimulante, representam pessoas, habitantes e cidadãos, i.e., participantes de uma modernidade que se complexifica e exige de nós uma ininterrupta tarefa de interpretação, reflexão, mediação e sempre renovada conceptualização. Nos últimos anos temos visto e reflectido sobre filmes tais como: *Matrix*, *Fahrenheit 451*, *O Menino Selvagem*, *Elephant*, *Laranja Mecânica* e *Babel*.

*A vertente investigadora:* Bem, aqui tentamos proporcionar aos alunos várias fontes bibliográficas (em formato impresso e digital), bem como um repertório de filmes e portais que nos parecem de muito interesse. Assim, os alunos podem explorar e aprofundar temas abordados entre nós nas aulas e traçar o seu próprio caminho de investigação.

*A vertente produtiva:* Por último, e pretendendo que cada aluno/a seja autor/a das suas palavras, que tenha a possibilidade de intensificar a sua relação com a palavra, bem como a oportunidade de ser muito exigente consigo próprio/a com respeito ao que escreve, é imprescindível por parte destes a produção de muita reflexão escrita. O acto de escrever é um acto exigente: promove a honestidade intelectual, a afinação das

ideias, a reflexão paciente e a capacidade expressiva. É um acto que amadurece connosco e que nos permite amadurecer também.

Estas cinco vertentes veiculam a minha maneira de ser docente.

Ent.: Fico com a ideia de que, para si, ser docente, representa, sobretudo, uma maneira de ser.

CDA: Apesar de ter de ganhar a vida como todo o ser humano, ser docente tem-me dado muito ao longo destes anos. Deu-me a possibilidade de me conhecer melhor, de conhecer milhares de estudantes, de habitar vários países e ensinar em várias escolas. Tudo me enriqueceu como ser humano. Ser docente é aprender continuamente a ser um... ser.

Ent.: A ser fiel a essa vocação ontológica de que falámos há pouco?

CDA. Sim. Uma fidelidade a uma certa ideia do humano. E ao desejo de contribuir para a potencialização da liberdade de que cada ser humano nasce faminto. A pedagogia encarna essa promessa e essa possibilidade. A pedagogia tem raízes na fome de ser... *mais*.

Ent.: Obrigado por nos ter recebido hoje e passado estes momentos connosco.

CDA: Obrigado, eu. Foi um prazer.

## Apêndice II

### Alguns Portais de Interesse no âmbito do

Seminário em *Pensamento Contemporâneo*

#### **Portais de notícias e comentário político, económico e social na NET:**

- Democracy Now. “A Daily Independent Global News Hour”: <http://www.democracynow.org/>
- RAW: <http://rawstory.com/>
- Open Democracy. Free thinking for the World: <https://www.opendemocracy.net/>
- The Elders. “An Independent Group of Global Leaders Who Offer Their Collective Influence and Experience to Support Peace Building, Help Address Major Causes of Human Suffering and Promote the Shared Interests of Humanity”: <http://www.theelders.org/>
- Alternet: [www.alternet.org](http://www.alternet.org)
- BBC News Magazine: [www.bbc.com/news/magazine](http://www.bbc.com/news/magazine)
- Assange World Tomorrow: <https://worldtomorrow.wikileaks.org/>
- Witness. See It, Film it, Change It: <http://www.witness.org/>
- The Independent. The Newspaper of the NYC Independent Media Center. A Free Paper for Free people: <http://www.independent.org/>
- LittleSis. Profiling the Powers That Be: <http://littlesis.org/>
- Press TV: <http://www.presstv.ir/>
- Counter Currents: <http://www.countercurrents.org/>
- Eurozine: <http://www.eurozine.com/>
- Momentos de Mudança. SIC Notícias:  
<http://sicnoticias.sapo.pt/programas/momentos-mudanca/>
- The Chomsky Videos: <http://www.youtube.com/user/TheChomskyVideos>
- Noam Chomsky Website. Absolutamente indispensável para uma análise lúcida e desenfetizada da modernidade política, económica, social e pedagógica. Uma fonte quase inesgotável de material: <http://chomsky.info/>
- Libcom: <https://libcom.org/>

- Renegade Economist:  
<http://www.youtube.com/channel/UCs8SA3E0FAGsI6fdHZe88oQ>
- Information Clearing House. “News you won’t find on CNN or Foxnews”: <http://www.informationclearinghouse.info/>

**Portais de consulta: dicionários, enciclopédias, bem como em torno das ciências, artes e pedagogia:**

- Dicionário Priberam da Língua Portuguesa: <http://www.priberam.pt/DLPO/>
- Infed: Pedagogies for Change. “Millions of users and hundreds of pages exploring education, learning and community”: <http://www.infed.org/>

“What is praxis?”: <http://www.infed.org/biblio/b-praxis.htm>

- Nobel Prize Foundation. “The Official Web site of The Nobel Prize”: <http://www.nobelprize.org/>
- Stanford Encyclopedia of Philosophy: <http://plato.stanford.edu/>
- Voltaire, The Philosophical Dictionary: <http://history.hanover.edu/texts/voltaire/>
- Online Etymology Dictionary: <http://www.etymonline.com/>
- Biblioteca digital Paulo Freire: <http://www.paulofreire.ufpb.br/paulofreire/>
- Instituto Paulo Freire (pedagogo: 1921-1997): <http://www.paulofreire.org/institucional/fundadores/paulo-freire/>

Alguns textos de Paulo Freire:

<http://acervo.paulofreire.org/xmlui/search?&fq=dc.contributor.author%3AFreire%2C%5C+Paulo>

Carta de Paulo Freire aos Professores:

[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-40142001000200013&lng=en&nrm=iso&tlng=pt](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142001000200013&lng=en&nrm=iso&tlng=pt)

- Project Gutenberg. “Project Gutenberg offers over 46,000 free ebooks: choose among free epub books, free kindle books, download them or read them online. We carry high quality ebooks: All our ebooks were previously published by *bona fide* publishers. We digitized and diligently proofread them with the help of thousands of volunteers.”: <http://www.gutenberg.org/>

- Learning-Theories.com. Knowledge base and webliography: <http://www.learning-theories.com/>
- The Poetry Foundation: <http://www.poetryfoundation.org/bio/>
- Myku World. “Mykuworld is social networking in condensed poetry, usually 4-lines. Here, writers converse in verse!”: <http://www.mykuworld.com/>
- Cognitive Sciences, Humanities and the Arts: <http://www.imagery-imagination.com/cog-arts.htm>

Ver também: <http://www.imagery-imagination.com/index.htm>

Nesta página lê-se o seguinte: “Imagination is what makes our sensory experience meaningful, enabling us to interpret and make sense of it, whether from a conventional perspective or from a fresh, original, individual one. It is what makes perception more than the mere physical stimulation of sense organs. It also produces mental imagery, visual and otherwise, which is what makes it possible for us to think outside the confines of our present perceptual reality, to consider memories of the past and possibilities for the future, and to weigh alternatives against one another. Thus, imagination makes possible all our thinking about what is, what has been, and, perhaps most important, what might be.” (Nigel J.T. Thomas)

- Infopédia: <http://www.infopedia.pt>
- Scitable, by nature Education: “A Collaborative Learning Space for Science”: <http://www.nature.com/scitable/>
- Web of Stories: <http://www.webofstories.com/>
- Opera: <http://operabase.com/>
- Opera Glass. “Libretti, Source Texts, Performance Histories, Synopses, Discographies, Rôle Creators”: <http://opera.stanford.edu/>
- WikiHow. “The How-to-Manual That You Can Edit”: <http://www.wikihow.com/>
- Philosophy On-Line: <http://www.philosophyonline.co.uk/>
- Internet Encyclopedia of Philosophy: <http://www.iep.utm.edu/>
- Centro Virtual Camões: Instituto Camões da Cooperação e da Língua, Portugal: <http://cvc.instituto-camoes.pt/>
- Slow Science: <http://slow-science.org/>
- Scholarly Commons: Repository. UPenn (Neuroethics): [http://repository.upenn.edu/neuroethics\\_pubs/](http://repository.upenn.edu/neuroethics_pubs/)

- Wise Geek: “Clear Answers for Common Questions”: [www.wisegeek.org/](http://www.wisegeek.org/)
- eNotes. “eNotes is a tool for students. From literature to math to science, we offer access to thousands of study guides and practice quizzes, along with a vibrant community of students and teachers to help answer your questions”: <http://www.enotes.com/>
- Big Think. “Blogs, Articles and Videos from the World’s Top Thinkers and Leaders”: <http://bigthink.com/>
- Think Exist. Com. Finding Quotations was never this easy!”: <http://www.thinkexist.com/>
- Bartleby.com. Great Books Online: [www.bartleby.com](http://www.bartleby.com)
- A Dictionary of Greek and Roman Biography and Mythology, William Smith, ed.: <http://www.perseus.tufts.edu/>
- Nutrition: <http://nutritionfacts.org/>
- Lewis Thomas Prize. The Rockefeller University. “Science for the Benefit of Humanity”: <http://giveandjoin.rockefeller.edu/events/lewis-thomas>
- Khan Academy: <https://www.khanacademy.org/>
- Domínio Público. “Lançado em 2004 com um acervo inicial de 500 obras, o portal Domínio Público continua a dar acesso ao que de melhor se escreve em língua portuguesa”:
- <http://observatorio-lp.sapo.pt/pt/ligacoes/sitios-de-interesse1/bibliotecas/portal-dominio-publico>
- Leonardo: an on-line. journal of arts, sciences and Technology: <http://www.leonardo.info/>
- Vocalizer: <http://www.nuance.com/vocalizer5/flash/index.html>
- Literature, Arts, and Medicine Database: <http://litmed.med.nyu.edu/Main?action=new>
- John Dewey (1859-1952). Filósofo e pedagogo: “Pragmatism”: <http://dewey.pragmatism.org/>
- John Dewey. Filósofo e pedagogo. The John Dewey Society for the Study of Education and Culture: <http://www.johndeweyociety.org/>
- Em torno do ensino: <http://www.gave.min-edu.pt/>
- Em torno do ensino: <http://www.wolframalpha.com/>
- Repositorium. Biblioteca Digital:
- <http://repositorium.sdum.uminho.pt/handle/1822/16208>
- Marxists Internet Archive: <http://www.marxists.org/>
- Marxists Internet Archive. Introduction:



<http://www.marxists.org/admin/intro/index.htm>:

Neste *link*, lê-se o seguinte sobre o portal:

“The Marxists Internet Archive (MIA, <http://www.marxists.org/>) is an all-volunteer, non-profit public library, started more than 20 years ago in 1990. In 2006, MIA averaged 1.1 million visitors per month, downloading 15.5 million files per month. This represents a 25% increase in visitors since 2005, and a 380% increase in visitors since 2000.

In 2007, MIA has 62 active volunteers from 33 different countries. MIA contains the writings of 592 authors representing a complete spectrum of political, philosophical, and scientific thought, generally spanning the past 200 years. MIA contains these writings in 45 different languages, comprising a total size of over 53,000 documents and 29 GB of data, all created through the work of volunteers around the world.”

- Veritasium. An Element of Truth. (Um portal em torno da ciência. Muitos vídeos): <http://www.youtube.com/user/1veritasium>.
- Yale Coursera. Yale Courses:  
[http://www.youtube.com/channel/UC4EY\\_qnSeAP1xGsh61eOoJA](http://www.youtube.com/channel/UC4EY_qnSeAP1xGsh61eOoJA)
- Oxford Biblical Studies Online:  
[http://www.oxfordbiblicalstudies.com/Public/Home.html?url=%2Fapp%3Fservice%3Dexternalpagemethod%26method%3Dview%26page%3DHome&failReason=Error+reason%3A+err\\_userpass\\_none%2Berr\\_ip\\_badcred%2Berr\\_athens\\_none%2Berr\\_shib\\_none%2Berr\\_refererr\\_badcred%2Berr\\_libcard\\_none](http://www.oxfordbiblicalstudies.com/Public/Home.html?url=%2Fapp%3Fservice%3Dexternalpagemethod%26method%3Dview%26page%3DHome&failReason=Error+reason%3A+err_userpass_none%2Berr_ip_badcred%2Berr_athens_none%2Berr_shib_none%2Berr_refererr_badcred%2Berr_libcard_none)
- Brainy Quotes: <http://www.brainyquote.com/>
- The Anarchist Library: <http://theanarchistlibrary.org/special/index>
- TVO channel. makes you think:  
<http://www.youtube.com/channel/UCerKNh8xgFXstLdgVlikaxQ>
- SVA Astronomy Lectures:  
<https://www.youtube.com/user/SVAstronomyLectures>
- Anarchy Archives: An Online Research Center on the History and Theory of Anarchism:  
[http://dwardmac.pitzer.edu/Anarchist\\_Archives/index.html](http://dwardmac.pitzer.edu/Anarchist_Archives/index.html)
- Classical Internet Archive. MIT: <http://classics.mit.edu/>
- Isto É Matemática: <http://www.youtube.com/user/istoematematica>

- Portal Universal de Enciclopédias, Dicionários, Gramáticas e afins: <http://www.universal.pt/>
- Olimpíadas de Matemática: <http://www.ccc.ipt.pt/~juvenal/>
- História do Mundo: <http://www.historiadomundo.com.br/>
- Imaginative Education Research Group: <http://ierg.ca/>
- The Literature Network: <http://www.online-literature.com/>
- The School of Life: <https://www.youtube.com/user/schooloflifechannel>  
(onde se pode ler o seguinte: “The School of Life is a place that tries to answer the great questions of life with the help of culture. It’s based here online and in physical hubs around the world.”)

### **Portais de organizações de análise e de intervenção social, política e de cariz ambientalista:**

- Avaaz: (“A Avaaz é uma rede de campanhas globais de 38 milhões de pessoas que se mobiliza para garantir que os valores e visões da sociedade civil global influenciem questões políticas internacionais. (“Avaaz” significa “voz” e “canção” em várias línguas). Membros da Avaaz vivem em todos os países do planeta e a nossa equipe está espalhada em 18 países de 6 continentes, operando em 17 línguas”).: [avaaz@avaaz.org](mailto:avaaz@avaaz.org)
- RootsAction: <http://act.rootsaction.org>
- Amfar (Making Aids History): <http://www.amfar.org/>
- Earth Justice. “Because the Earth needs a good lawyer.”: <http://earthjustice.org/>
- Made in a Free World: <http://madeinafreeworld.com/>
- Slavery Footprint (um link associado ao portal Made in a Free World): <http://slaveryfootprint.org/>
- Sea Shepherd: Conservation Society: <http://seashepherd.org/>
- Trudeau Centre for Peace and Conflict Studies: <http://www.trudeaucentre.ca/>
- Centro de Cultura Libertária. “Ateneu anarquista em Almada. Aberto aos sábados das 16h às 19h”: <http://culturalibertaria.blogspot.pt/>
- Just Foreign Policy: <http://www.justforeignpolicy.org/>
- Oxfam. The Power of People against Poverty: <http://www.oxfam.org/>
- PaulCraigRoberts.org.: [www.paulcraigroberts.org/](http://www.paulcraigroberts.org/)
- FireDogLake: <http://news.firedoglake.com/>
- Business and Human Rights resource Centre. Tracking the positive and negative impacts of over 5100 companies worldwide: <http://business-humanrights.org/>

- The Earth Institute Center for Environmental Sustainability: <http://eices.columbia.edu/>
- Clean Clothes Campaign. improving working conditions in the global garment industry: <http://www.cleanclothes.org/>
- People Before Profits. A voice for people, community and environment, part of the united left alliance: <http://www.peoplebeforeprofit.ie/>
- Workplace Democracy:  
<http://www.youtube.com/user/WorkplaceDemocracy1>
- Biomimicry Institute: <http://biomimicry.org/>
- Corporate Accountability International: <https://www.stopcorporateabuse.org/>
- Context Institute, Catalyzing a graceful transition to the Planetary era: <http://www.context.org/>



---

**COLIBRI** – ARTES GRÁFICAS

---

APARTADO 42 001 – 1601-801 LISBOA

TELEFONE | (+351) **21 931 74 99**

[www.edi-colibri.pt](http://www.edi-colibri.pt) | [colibri@edi-colibri.pt](mailto:colibri@edi-colibri.pt)

---